3 1761 03577 2219

(19)

29

Friedrich Schlegel

Jugendbildnis nach einer Zeichnung von Caroline Rehberg

Friedrich Schlegel

Die Quellen seines Wesens und Werdens

von

Carl Enders

133447
14/4/14

1913
H. Haessel Verlag in Leipzig

Vorwort

Dieses Buch ist keine Biographie und will keine sein. Was es sein soll, sagt deutlich der Titel: eine Aufdeckung der Quellen von Friedrich Schlegels Wesen und Werden bis zum Dokument der „Vollendung", der „Lucinde". Seines Wesens zunächst, soweit sich dessen Quellen aufdecken lassen. Im Ganzen ist es irrational und deshalb nur zu analysieren als gegebene, bei weitem wichtigste Quelle des Werdens. Alle bestimmenden Elemente der Erziehung, Selbsterziehung, bewußter und unbewußter Einflüsse der Zeitströmung sind liebevoll verfolgt. Es ist versucht worden, die letzteren auf die für ihn entscheidenden Vertreter zurückzuführen, um so in einer Monographie aus der Allgemeinheit, der die Ideen die wichtigeren Objekte sind auf Kosten der Persönlichkeiten, herauszukommen zu greifbaren festen Beziehungen, welche die Generationen verbinden. So sehen wir die entscheidenden Ideen allmählich reifen in lebendiger und unlöslicher Verknüpfung mit der individuellen Anlage der jeweiligen Träger. Denn sie werden zur Reife gebracht von Einzelnen, welche die Physiognomie von Gruppen und schließlich Generationen aus ihrer irrationalen Anlage heraus bestimmen, und wachsen nicht etwa nach immanenten Gesetzen.

Eine Quellenstudie höherer Art glaube ich die Arbeit nennen zu dürfen. Denn es kommt mir durchaus nicht darauf an, alle sachlichen Berührungspunkte in einzelnen Gedankengängen des Angeregten und der Anreger zusammenzustellen. Das ist zum Teil ausgiebig geschehen (für Schiller und Schelling z. B.), zum Teil muß es noch eingehender geschehen (etwa für Winckelmann). Ich will vielmehr, wenn die Beziehung an sich erwiesen ist, die Verwandtschaft des geistigen Seins hier und dort zeigen und den Punkt festlegen, wo die beiden Existenzen aneinanderwachsen, um ein Neues werden zu lassen, oder wo sie sich — zum Heil oder zum Schaden — trennen müssen, weil die irrationalen Bedingungen ihres Wesens sie dazu zwingen. Besonders die Beziehungen zu Hemster-

huis, Schiller und Kant glaube ich über die Sphäre jenes niederen Quellenstudiums hinausgeführt und die Punkte getroffen zu haben, von denen alles Einzelne klar und durchsichtig wird. Es war für mich notwendig, die unmittelbaren Anreger einer Idee festzulegen, weniger ihren Vater, denn nicht allgemeine Ideengeschichte war mein Ziel, sondern spezielle Genesis der Entwicklungsbahn des Einzelnen. So reiht sich ein Seelenbild ans andere und die biographischen Daten sind nur die Staffeleien, welche sie ins rechte Licht rücken. Auch sie müssen natürlich gut gebaut sein.

Es ist dringend nötig, um diesen Seelenbildern Farbe zu verleihen, die Empfindungs- und Gedankenbündel in ihrem lebendigen Zusammenhang zu geben und nicht auf trockene Begriffe zu reduzieren, die kein Miterleben zulassen, sondern nur ein Nachdenken des Vorgedachten. So verlangt der Charakter der Arbeit vielfältige und sorgfältig zu gruppierende Zitierung. Es läßt sich aus demselben Grunde auch nicht vermeiden, daß sich manchmal Wiederholungen finden, weil sich viele Fäden in dem lebendigen Organismus bald hier, bald da verschlungen haben. Insbesondere wird es nach dem Gesagten nicht verwundern, die „Lucinde" oft wörtlich zitiert zu finden; ich denke, die Möglichkeit, immer wieder mitten in der Darstellung mit den Worten dieses Buches weiterzusprechen, ohne jemals in Widerspruch zu geraten, ist der überzeugendste Beweis, daß die Untersuchung zum einzig richtigen Ziel geführt hat.

Es ist bekannt, daß sich erst vor kurzem die methodischen Gegenpole in der Erforschung der Romantik, der ideengeschichtlich-synthetische und der individualistisch-analytische, entluden in einer Polemik zwischen Oskar Walzel und Franz Schultz[1]. Ich hoffe, daß meine Behandlung den berechtigten Forderungen beider Seiten entspricht. Das ist jedenfalls gewiß, man kann nicht vorsichtig genug sein in der Scheidung individueller Variationen. Auch die direkte Beeinflussung in der Region des Sym-

[1] Vgl. Euphorion Bd. XIV, S. 398, Deutsche Literaturzeitung 1908, Sp. 3207 f., Schultz, Der Verfasser der Nachtwachen des Bonaventura, Berlin 1909, S. 213; Walzel, Analytische und synthetische Literaturforschung, Germanisch-Romanische Monatsschrift 1910, S. 337 ff.

philosophierens ist wohl im allgemeinen zu weitgehend angenommen worden, so z. B. in der Beeinflussung Friedrich Schlegels durch Schelling und Schleiermacher. Gemeinsame Voraussetzungen schaffen auch da im weitesten Umfang ähnliche, nie gleiche Resultate. Die Linie Hemsterhuis-Spinoza über Herder und Jakobi z. B. gabelt sich im letzteren Fall unter persönlichen Bedingungen und verschiedenartigen Einflüssen zu Schlegel und Schleiermacher hin.

Es soll nach alledem an einem konkreten Beispiel, und zwar an dem maßgebendsten, nachgewiesen werden, wie sich im einzelnen Fall unter dem Zwang einer starken Individualität der Wandel vom nivellierenden Rationalismus zum romantischen Individualismus, vom formbetonenden Objektivismus zum formauflösenden Subjektivismus vollzieht, den wir allenthalben wahrnehmen. Das maßgebendste Beispiel ist das Friedrich Schlegels, weil er wie wenige einerseits in einer mächtigen Tradition wurzelt und dem Rationalismus in seiner Anlage und daher in seinen Anfängen keineswegs so fern steht, wie man das a priori anzunehmen geneigt ist — rationalistische Elemente bleiben in ihm immer wirksam —, und weil er doch andererseits der geistige Führer der älteren Romantik wird, in dessen bestimmenden Theorien sich allgemeine Tendenzen der neuen Zeit in subjektivster Ausprägung mischen mit Elementen, die ganz unzweifelhaft nur seiner Natur angehören. So kommt es, daß hier, wo wir an der Wurzel einer allgemeinen Kulturbewegung graben, die Persönlichkeit in unerhörter Weise dirigierend eingreift, so ein paradoxes Spiel inszenierend auf dem Kampfplatz der Milieutheoretiker und ihrer Gegner.

Die Arbeit zerfällt in zwei methodisch verschiedene Teile, die Analyse (Kap. I und II) und die genetische Entwicklung. Wie immer wird die individuelle Modifikation durch die Beschaffenheit des Materials bedingt: Friedrich Schlegel tritt mit greifbaren Selbstzeugnissen über seine Entwicklung erst seit dem dritten Abschied von Hannover, dem zweiten Besuch Leipzigs, in unser Gesichtsfeld (1791, S. 200). Erst von da an also können wir eine fortschreitende genetische Entwicklung aufzeigen. Für die Analyse seines Wesens brauchen wir aber gerade die Lebensäußerungen, welche aus seiner Jugend stammen, vor aller schriftstelle-

rischen Rezeption und Produktion liegen. Da haben wir an Selbstzeugnissen nur wenige Erinnerungen und Rückbeziehungen in den Briefen und die unschätzbare Selbstanalyse in der Lucinde. Zur Belebung unserer, der genetischen Entwicklung zugrunde zu legenden Analyse genügt das nicht. Wir sahen uns deshalb genötigt, spätere Selbstzeugnisse heranzuziehen, wenn sie den Stempel angeborener Art an der Stirn trugen oder durch Vergleich und Beziehung zur Selbstanalyse der Lucinde sich als gleichartig erwiesen. Die gewonnenen Resultate haben wir dann in ihrer Auswirkung durch den ganzen Zeitraum bis zur Lucinde verfolgt. Daß dabei manchmal eine Formulierung unterläuft, die erst durch die später erörterten Einflüsse bedingt ist, verschlägt nichts, zumal gewöhnlich darauf hingewiesen wird. Dieses Bedenken durfte uns nicht hindern, das Bild seines Wesens rund und konsequent auszumalen. Auch die Einflüsse, welche vor dem Beginn der genetischen Darstellung liegen, mußten hier eingeordnet werden. Sie mußten sich eingliedern an dem Punkt, von dem her sie alle zu verstehen sind, bei seinem Erhabenheitsdrang.

Verschiedene wichtige Publikationen sind während der Drucklegung erschienen. Funders Buch über die Ästhetik des Hemsterhuis konnte noch in den ersten Teilen benutzt werden. Erich Schmidts Neuausgabe der Carolinenbriefe dagegen konnte der Zitierung nicht mehr zugrunde gelegt werden, weil unmöglich nach zwei Ausgaben desselben Werkes zitiert werden konnte. Ich gebe jedoch in den Nachträgen mit den notwendigsten Ergänzungen eine Tabelle, welche sämtliche Zitate nach der ersten Ausgabe für die zweite umsetzt. Auch das soeben erschienene Buch von Alfred Schier soll dort noch berücksichtigt werden[1].

Zu danken habe ich insbesondere meinem Freunde Karl Rick für die außergewöhnliche Sorgfalt, welche er beim Mitlesen der Korrektur an das Buch gewandt hat, und meiner lieben Frau für gleiche Hilfe. Das Register hat sie fast allein angefertigt.

[1] Die Liebe in der Frühromantik, mit besonderer Berücksichtigung des Romans, Marburg 1913 (Elsters Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft Nr. 20).

Inhalts-Übersicht

Seite

Vorwort VII

Inhalts-Übersicht XI

I. Die allgemeinen Anregungen der vorhergehenden Generation 1

Die Familie — Verhältnis des Großvaters zu den Söhnen — Schule — Geldfragen — Poetische Freundschaftsbünde — Beiträger und Göttinger — Beiträger und Romantiker — Kliquenwesen — Freundschaftskult — Der Vater und Klopstock — Friedrich und Klopstock — Anregungen — Form der Freundschaft — Nepotismus — Literarische Porträtierwut — Batteux — „Nebenbeschäftigungen" — Übersetzungen zum Gelderwerb — Lessing — Übersetzungen der Söhne — Überlastung des Vaters.

II Naturanlage und Jugendeinflüsse als Grundlage seiner Anschauungen 20

A. Seine Anschauungswelt und ihre Gesetze 20

Briefe und Lucinde als Quellen — Umdichtung — Wesen der Briefe — Ungleichheit der Veranlagung — Bestimmungsdrang — Freiheit und Natur — Persönliche und politische Freiheit — Tätigkeit und Geschäftigkeit — Der genialische und energische Mensch — Arbeitsamkeit und Genie — Lebensphilosophie des K. Ph. Moritz — Die Trägheit bei Moritz — Unvermögen zur Tat — Wandlungen der Arbeitsmethode — Empfehlung beharrlicher Arbeit — Berliner Aufklärung — Idylle über den Müßiggang — Passivität des Genies — Metamorphose der Pflanzen — Der falsche Prometheus — Herkules Musagetes — Anregung durch Moritz' Götterlehre — Schlegelsche Satanisken — Individuelle Terminologie — Verstand und Trieb — Die verunglückte natürliche Bildung — Der Sieg im Zeichen des Verstandes.

Erhabenheit — Longin in der Familie — Persönlichkeit des Longin — Stilverwandtschaft — Wesen des Hypsos — Erhabenheit und Pathos — Boileau — Johann Elias Schlegel — Die antiken Dramen desselben — Johann Adolf Schlegel — Moses Mendelssohn — Die intensive Größe — Die Tugend — Lessing — Kant — Beobachtungen über das Erhabene — Der Kantische Melancholiker — Stellung zu Kant — Die Erhabenheit in der „Urteilskraft" — J. J. Winckelmann — Nachahmung

Seite

der Natur und Nachahmung der Alten — Die große und gesetzte Seele — Raphael von Winckelmann bis Friedrich Schlegel und Wackenroder — Die erhabene Gesinnung des Nachbildners — Der übersinnliche Gehalt — Die Allegorie — Klopstock — Die Allegorie bei Friedrich — Allegorische Novelle — Lucinde — Die Einschätzung Winckelmanns — Sein Stil — Einfluß auf die Lektüre — Georg Forster — Charakteristik Forsters — Karl Philipp Moritz — Urteile über seine Schriften — Gemeinsame Beziehungen — Die Familie Rehberg — August Wilhelm Rehberg und Friedrichs Verhältnis zu ihm — Friedrich Rehberg — Dauer der Familienbeziehungen — Der Kampf um das Künstlertum bei Moritz und Friedrich Schlegel — Nachahmung und Originalität bei Moritz — Wirkung im Studiumaufsatz — Schönheit des Universums — Tatkraft — Tatkraft und Intuition — Unreine und reine Bildungskraft — Die Wirkung auf „Halbdichter" — Wirkung im Studiumaufsatz — Schöne und idealische Kunst — Ästhetische und sokratische Poesie — Schönheit und Charakteristik — Einheit des Objekts und des Künstlers — Streben nach dem Objektiven — Das Objektive das Ziel des Interessanten — Goethe der Typus des Übergangs — Der entscheidende Punkt der ästhetischen Bildung — Das antike Kunstwerk als ästhetisches Urbild — Die Griechheit eine höhere Menschheit — Moritz in den beiden Fassungen des Studiumaufsatzes — Heydenreichs Kritik — Dessen Erhabenheit — Die Anwendung in der Kritik — Bürger und Schiller in seiner Kritik — Goethes Beurteilung — Der erhabene Kritiker und Gelehrte.

Männlichkeit — Stellung zur Frau — Die Frau ohne Erhabenheit — Kants verwandte Charakteristik der Frau — Die Frau in den Moritzschen Denkwürdigkeiten — Die Leipziger „Verhältnisse" in der Lucinde — Lisettens Enthusiasmus und ihre Anbetung der Männlichkeit — Lisettens „erhabener" Tod — Enthusiasmus und Liebe — Die Erhabenheit als Maßstab für die Freundschaft — Selbstbeobachtung und Zergliederung — Taktlosigkeit — Apologie der Taktlosigkeit in der Lucinde — Räsonnieren — Spiel des Verstandes — Freie Geselligkeit — Plänemachen.

B. Seine Gefühlswelt und ihre Triebe 131

Lieblosigkeit — Friedrichs Liebestheorie in der Lucinde — Rhetorik der Liebe — Liebe des Mannes und der Frau — Liebe und Enthusiasmus — Liebe und Egoismus — Freundschaft — Der „einzige" Freund — Die „schöne Mystik" des Umgangs und die heroische Freundschaft — Das Postulat der Geselligkeit — Freundschaft und Liebe — Unmäßigkeit in der Freundschaft — Der Freund als Spiegel seiner selbst — Die Pflicht sich groß zu erhalten — Liebe und Interesse.

C. Seine Moral und ihre Auswirkung 147

Gerechtigkeit — Wahrheitsliebe — Zuverlässigkeit — Unzuverlässigkeit der Frau — Verachtung des Durchschnitts — Unerbittlichkeit.

Seite

D. Das Resultat: Sein seelischer Zustand 154

Zerrüttung — Schilderung in der Lucinde — Selbstbelügung — Er ist ewig unbefriedigt — Seelenkrankheit — Selbstmordgedanken — Hamlet als Seelenspiegel — Frühzeitige Kenntnis des Hamlet — Hamlet in den Briefen — Hamlet im Meisteraufsatz — Selbstanalyse und Theorie — Goethes und Schlegels Hamletbetrachtung — Verzweiflung über seine Unliebenswürdigkeit — Wirkung derselben bei Caroline und Novalis.

III. Erziehung und Verhältnis zur engeren Familie . . 169

A. Erziehungsprinzipien des Vaters und ihre Nachwirkung . . . 169

Verhältnis zur Natur — Altertum — Geschmacksbildung in Spielzeug, Kleidung und Gebaren — Antidogmatische Lehrmethode — Genetische Prinzipien — Anschauung — Der Schmerz als Erzieher — Der Schmerz in der Lucinde — Übung der Kräfte — Mangelhafte Durchführung — Unmittelbarer Mißerfolg.

B. Friedrichs Stellung in der Familie 182

Stellung zum Vater — Haltung bei dessen Tode — Geschwister — Mutterliebe — Stellung zur Mutter.

IV. Lehrjahre der Männlichkeit 186

1. Leipzig 186

2. Hannover 187

Das Erwachen — Unjugendlichkeit — Die Freunde des Hauses: Koppe, Ballhorn, Werlhof, Wichmann, die Hoppenstedts, Zimmermann — Caroline Rehberg — Zwei Welten — Entfremdung — Die liebliche Luise in der Lucinde.

3. Göttingen 194

Dalbergs Universum — Das Schöpfungssystem — Koexistenz — Einheit — Dalbergs Fragmentenstil — Dalbergs Allegorie.

4. Leipzig 200

Hemsterhuis und Caroline Böhmer — Zeit und Umfang der Lektüre — Welche Ausgaben hat er gelesen? — Die philosophischen Grundlagen des Hemsterhuis — Das moralische Organ — Die griechische Kultur und das Ich — Die Existenz des Ich und der Dinge — Idee, Vorstellung, Zeichen, Ursprache — Ausbau der Erkenntnistheorie im Aristäus — Die Theorie der gespannten Sprungfeder — Wirkung auf Friedrichs Denken — Persönlichkeitskultur bei Hemsterhuis — Sokratische Liebe und unendliche Annäherung — Aufnahme und Umbiegung durch Herder — Friedrich schließt sich Herder an — Herder hat unmittelbar gewirkt über die „Zerstreuten Blätter" — Die Natureinheit in Hemsterhuis-Herderscher Synthese — Selbsterkenntnis ist das höchste Ziel des Strebens — Die Weisheit und Sittlichkeit des beherrschten Gleichmaßes — Die neue Synthese in dem großen Oktoberbrief — Die vier Erkenntnisweisen des Hemster-

Seite

huis — Das Anschauungsvermögen und die künstliche Logik — Die Systeme und das System — Friedrichs Verteidigung des Systems — „Sinn" und „Gefühl" — Ausprägung des „Sinns" in der Sprache — Die neue Mythologie — Der Idealismus in der neuen Mythologie — Die Ästhetik des Hemsterhuis — Die Konzeption und ihre Darstellung — Die individuelle Fähigkeit zum Genuß — Selbständigkeit als Bedingung des Schönen — Die Bildung des Geschmacks — Die Ästhetik des Studiumaufsatzes — Der Brief über den Roman — Die Form der Darstellung bei Hemsterhuis — Der Vorzug der Skizze — Die phantastische Darstellung des Rätsels der Liebe — Theorie des Romans — Darstellungsmittel — Mitteilungsmethode.

Die erste Einwirkung Schillers — Schillers Brief an Reinwald von 1783 — Schiller und Herder — Die Hemsterhuissche Anschauungswelt der „Philosophischen Briefe" — Gesteigertes Interesse bis zur Abhandlung „Über die tragische Kunst" — Die persönliche Bekanntschaft — Die Enttäuschung durch „Anmut und Würde" — Schiller konstruiert sich a priori, da die Liebe erloschen ist — Der „Zufall" in Schillers neuer Anschauung — Selbsttätigkeit und freier Wille — Schiller ein Genie, aber ohne Geschmack — Verhältnis zur Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung — Persönliche Erschütterung — In wissenschaftlicher Hinsicht Sch. unzulänglich — Das Charakteristische und die sentimentale Poesie — Die philosophische Tragödie wird zur interessanten.

Caroline=Diotima — Liebe, Verschleierung und Entsagung — Der Liebende wird zum Vertrauten — Carolinens Erhabenheit und Mutwillen — Die Naturform ihres Wesens ist die Rhapsodie — Ihre Seelengröße und Kraft — Wirkung ihrer Persönlichkeit und der Entsagung — Heilung und Schaffenskraft — Ihre positiven literarischen Anregungen — Condorcet — Die harte Manier der ersten Produktion — Neue Anschauung der Weiblichkeit — Carolinens schöne Teilnahme ohne Liebe.

5. Dresden 277

Charlotte Ernst — Erste ungerechte Einschätzung und Rehabilitation in der Lucinde — Die Frau als gute Kameradin — Beziehung zu Körner und Humboldt.

Friedrich Heinrich Jacobi — Grundlagen der Kritik im Aufsatz über die Grenzen des Schönen — Bekanntschaft mit Jacobis Schriften — Die Woldemarkritik ist Selbstkritik — Woldemar ein geistiger Wollüstling, er hat keine philosophische, sondern nur persönliche Einheit — Humboldt erläutert, Schlegel richtet — Jacobis individueller Optativ — Jacobis Philosophie ist nicht genial, sondern unmoralisch — Friedrich hat sich selbst das Urteil gesprochen — Der Anonymus des philosophischen Journals — Die Wirkung der Rezension.

Fichte schon wirksam in der Journalrezension — Der Beginn des Fichteschen Einflusses — Fichtesche Einsprengungen im Studiumaufsatz — Blöde Liebe zu Fichte — Die Bedeutung für Friedrichs „System" — Fichtes

Seite

Naturrecht — Wie er Fichte zu Kant einstellt — Das reine und empirische Ich und die Genialitätsphilosophie — Die ästhetische Genialität — Schelling als Adept Fichtes.

Die Windischmannschen Fragmente — Datierung und Ordnung der Fragmente — Möglichkeit und Bedingungen der Philosophie — Synthese und Analyse — Philosophie und Einzelwissenschaft — Die Merkmale des absoluten Systems — Voraussetzungen für das eigene System — Begrenzung und Fixation ist Unvermögen.

Kritik Kants — Kants Philosophie ist kein System — er bleibt auf halbem Wege und kann nicht deduzieren — er kann nur durch Charakteristik verständlich werden — Schlegel ist wahrer Kantianer — Kritik der Sprache — Man muß Kant erst durch Übersetzung verständlich machen — Fortführung der eigenen Spekulation an der Kritik — Umprägung der Kant-Schillerschen Terminologie.

Der entscheidende Schritt zum eignen System — Zentrum und Peripherie — Kritik der praktischen Vernunft — Kritik der Sittenlehre: Kants Moral ist negativ, nicht absolut — er ist Algebraist in der Moral.

Die Jacobifragmente zum Atheismusstreit — Übertragungsmethode mit eklektischen Zuwendungen — Die Demonstration der Dreieinigkeit — Bildung ist antithetische Synthesis bis zur Ironie — Neue Kritik Fichtes — Die Lücke in der Lucinde.

V. Leuchtende und wärmende Menschheit 333

Berlin 333

Amalie — Helene Unger — Die verschiedene Mission der Diotima und Lucinde — Mittelpunkt und Form seines Lebens — Ihre Verschiedenheit ist gegründet auf tiefere Gleichheit — Der hohe Leichtsinn der Vereinigung und die Einheit durch Liebe — Die Vergöttlichung der sinnlichen Liebe — Der spekulative Gewinn dieser wahren Ehe — Die schaffende Willkür in der Mitte des Lebens — Dem Augenblick muß Ewigkeit verliehen werden — Die Metamorphose ist die Allegorie der Entwicklung seines Strebens nach Liebe bis zur Herrlichkeit aller Dinge — Der neue Spiegel seines Wesens — Dorothea-Heliodora — Friedrichs Anschauungswelt ist eine Synthese von Aufklärung und Genietum.

VI. Einheit — Allheit 351

1. Die progressive Universalpoesie 351

Die alte Poesie ist identisch mit der modernen — Die letzte Bildung schwebt über klassischer und romantischer Kunstübung — Goethes eminente symbolische Gegenstände — Die Individualität wird „bedeutend" durch Bildung — Liberale Organisation — Die liberale Organisation im Kunstwerk — Das Genie — Negativer Sinn — Die romantische Ironie — Die rhetorische Ironie — Die Ironie anderer Schriftsteller — Die Ironie des Genießenden — Die progressive Universalpoesie.

Seite

2. Die Lucinde als „witzig-phantastische Arabeske“ der Universal-poesie 364

Die Notwendigkeit von Inhalt und Form der Lucinde — Die witzige Veranlagung — Wesen und Kritik des Witzes — Der Witz zeigt die Allegorie seiner Philosophie und die Physik der Kunst — Die witzigen Spielgemälde und Tiecks Erläuterungen — Tändeleien der Phantasie — Einwirkung Jean Pauls — Jean Paul und Tieck — Wilhelm Meister — Transzendentalpoesie — Poesie der Poesie.

Rückblick und Ausblick 378

Anhang: Zu den Bildnissen Friedrich Schlegels 385

Nachträge und Ergänzungen 388

Die Zitate aus der „Caroline“ (alte Ausgabe von Waitz und neue von Erich Schmidt) 393

Druckfehler-Verzeichnis 393

Namen- und Sach-Register 394

Beigefügt sind 2 Porträts Friedrich Schlegels.

I.

Die allgemeinen Anregungen der vorhergehenden Generation

Im Jahre 1795 schrieb Friedrich Schlegel in einem Briefe an seinen Bruder August Wilhelm: „Deine heftige Anti-Kantik erinnert mich an unsere Verwandtschaft. Laß dich umarmen! Du bist ein Schlegel, Schlegelικώτατος[1].“ Dieses Wort zeugt von einem Familienbewußtsein, das sich über Art und Wert seiner Besonderheit in der Entwicklung der deutschen literarischen Kritik vollauf klar ist. Und niemand kann und konnte dem Wort seine Berechtigung bestreiten. Wenn man das Charakteristikum des modernen kritischen Geistes in der Verleugnung alles Dogmatismus, in der Achtung vor der alleinigen Souveränität der produktiven Schöpferkraft des Künstlers und Denkers sehen will und muß, so haben die Schlegels diesen modernen kritischen Geist geweckt und ihn auch zur prinzipiell höchsten Offenbarung gebracht. Schlegels am Anfang und am Ende[2]. Vor ihnen war Gottsched ganz absolutistischer Dogmatiker, bei den Schweizern lösten sich einzelne selbständige Gedanken aus dem noch immer unanfechtbaren Gefüge traditioneller, Regeln aufstellender Ästhetik. Zwischen den Schlegels stehen die Klassiker unserer Ästhetik und Kritik: Lessing, Schiller, Herder, mit ihrem Trabantengefolge, den Mendelssohn, Abbt, Gerstenberg und dem Sturm und Drang, durch vielfache und unzerreißbare Fäden mit den Schlegelschen Anfängen und Ausgängen verknüpft.

[1] Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, hrsg. von Oskar F. Walzel, Berlin 1890, S. 235.

[2] Es sei nur ein Beispiel für viele angeführt, wo es sich um eine allgemein bekannte Frage handelt. Der seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts geltende Grundsatz von der Einheit des Ortes, den weder Aristoteles noch Horaz aufgestellt hat, den aber Aubignac 1657 und Corneille 1660 festhielten, obgleich sie das wohl wußten, wurde in Deutschland zuerst von Johann Elias Schlegel angefochten, der ihm 1741 in der Beurteilung von Klays Herodes die möglichste Ausdehnung zu geben suchte. (Antoniewicz in seinem Neudruck S. LXI ff. u. S. 31 ff.) Zur endgültigen Beseitigung dieses Grundsatzes in Frankreich im 19. Jahrhundert trug andrerseits wesentlich die französische Übersetzung der Vorlesungen A. W. Schlegels über dramatische Kunst und Literatur bei.

Es ist das erste Erfordernis und ein nicht unwichtiges für die eingehendere Darstellung des Werdegangs eines der jüngeren Schlegel, die Geschichte und den Charakter dieser Familie in ihren Grundzügen und wesentlichen persönlichen und literarischen Äußerungen mit stetem Hinweis auf die dadurch entstandenen Lebensbedingungen und Veranlagungen der jüngeren Generation zu zeichnen. Denn beides, die vererbten Anlagen wie die Schriften der älteren Gruppe erweisen sich als fruchtbar und bestimmend.

Drei Brüder erscheinen in dieser älteren Gruppe nebeneinander als leuchtendes Sternbild[1]: Als zwei kleinere Sterne, aber von dauerndem Glanze stehen darin Johann Heinrich, der durch seine Versetzung ins Ausland aus der deutschen Entwicklung mehr herausgedrängt wird, und Johann Adolf, der Vater der Romantiker, der zu den höchsten Leistungen berufen erscheint, aber durch sein bürgerliches Amt und eine theologische Tradition, die sich in ihm dafür voll erschöpfte, an der Entfaltung seiner eigentlichen Talente fast völlig behindert wurde; über ihnen funkelt, leider und sehr zum Schaden einer schnelleren und sicheren Entwicklung der deutschen Ästhetik und Kritik, nur auf kurze Zeit der strahlende Stern des energischsten und begabtesten Bruders, Johann Elias Schlegels. Er ist derjenige von den dreien, welchem der innere Beruf über dem äußeren stand. Er starb schon mit 31 Jahren.

Die äußere Lebensgeschichte der beiden Oheime darf als weniger belangreich hier füglich übergangen werden. Die des Vaters aber ist bedeutungsvoll und geeignet, schon mancherlei in dem Werden der Söhne zu erklären.

Johann Adolf Schlegel wurde am 14. September 1721 als Sohn eines Appellationsrates und Stiftssyndikus zu Meißen geboren[2]. Seine Mutter war eine Tochter des Superintendenten Weiß in Meißen. Der schwächliche Knabe wurde mit seinem älteren Bruder Johann Elias im

[1] Auch die übrigen Brüder waren nicht unbegabt, s. Gellerts Werke (v. Cramer), 10. Bd., S. 39 ff.

[2] „Den altadligen Namen v. Gottleben, der dieser Familie vor mehr als hundert Jahren Verdienstes wegen vom Kaiser Ferdinand III. erneuert worden war, gab Schlegels Vater, ob er gleich mit den ersten Familien jener Gegend in Verbindung lebte, nach der ihm eigenen Festigkeit auf." Schlichtegroll, S. 72. Joh. Heinrichs Lebensbeschr. des Bruders im 5. Bd. der Werke. E. Wolff, J. E. Schlegel, S. 1. Darauf stützten später die Romantiker Schlegel ihre Ansprüche auf den Adel.

väterlichen Hause privatim durch Hauslehrer unterrichtet, bis er mit 14 Jahren nach Schulpforta kam. Er blieb seitdem bis zur vollen Selbständigkeit unter dem Einfluß des älteren, leidenschaftlich verehrten und bewunderten Bruders. Es bestand zwischen den beiden dieselbe Freundschaft, wie später zwischen August Wilhelm und Friedrich, nur daß hier der Jüngere, dort der Ältere der anregendere Teil war. Und seiner Veranlagung nach gehört Friedrich auch mehr zu Johann Elias, August Wilhelm mehr zu seinem Vater. Das leidenschaftliche, immer auf ein oder wenige Objekte gerichtete Verehrungsbedürfnis haben beide Söhne geerbt. Johann Adolf unterbreitete dem Bruder seine poetischen Versuche zur Kritik und schickte sie — da der ältere Bruder einige Jahre früher die Universität besuchte — diesem auch nach Leipzig, um sie mit ausführlicher Besprechung zurückzuerhalten, eine Erscheinung, die sich im persönlichen und brieflichen Verkehr der Söhne später wiederholen sollte.

Der Meißner Appellationsrat nahm an dem geistigen Leben seiner Kinder den lebhaftesten Anteil. Seine eigene künstlerische Veranlagung, die sich in einem hinterlassenen handschriftlichen Gedichtband ausgab, sicherte diesem Interesse gleich die bestimmende Richtung. Er regte sie selbst zu Arbeiten an und beurteilte diese, entwarf mit ihnen und für sie Pläne und hielt sie bei aller Besorglichkeit in einem strengen Autoritätsverhältnis, das sich bis auf Rechenschaftsforderungen in sittlichen und pekuniären Fragen erstreckte. Eine Neigung zu ähnlicher Stellungnahme, aber nicht die dazu nötige Konsequenz und vielleicht auch nicht die erforderliche Zeit hatte entschieden auch der Vater, als er später versuchte, seine Stellung zu den vom Vaterhause entfernten Söhnen zu fixieren. Er hat mit August Wilhelm, so zärtlich er ihn liebte und als Mustersohn zu bewundern bereit war, aus diesem Grunde durch einige der letzten Jahre seines Lebens nicht auf das beste gestanden, weil der Herr Sohn sich seinen Intentionen nicht fügen, sondern sich sein Leben nach ganz persönlichen Bedürfnissen einrichten wollte. Friedrich hat sich durch den Versorgungsdrang des Vaters belastet und gefesselt gefühlt.

Nachdem schon 1733 der ältere Bruder vorangegangen war, wurde auch Adolf mit 14 Jahren 1735 auf die kursächsische Landesschule Pforta geschickt, wo damals Freytag Rektor war. Die Eigentümlichkeit des Unterrichts ist ja schon öfters geschildert worden, da zu gleicher Zeit zwei große Männer dort aufwuchsen, außer Elias der etwas jüngere

Klopstock. Besonders bezeichnend ist das Vorherrschen des klassischen Geistes und der klassischen Sprachen, hinter denen das Deutsche sehr zurückstehen mußte. Wie Elias durch diesen Umstand zu seinen jugendlichen Dramenstoffen und seinen ersten Vorbildern geführt wurde, so entschied wohl diese Schulung Adolfs unbedingte Bewunderung der Alten, welche ihn später in seinen ästhetischen Betrachtungen immer für die anciens in der französischen Querelle des modernes et anciens sich entscheiden ließ. Das Französische, das ja auch vernachlässigt wurde, eignete sich Adolf später durch eine lebhafte Übersetzertätigkeit an. Er entwickelte dabei ein sicheres Sprachgefühl, blieb aber, wie es scheint, mit grammatischen Einzelheiten noch lange auf gespanntem Fuß. Diese Zeit war die sorgenloseste und glücklichste und lebte in der Erinnerung Schlegels immer in goldenem Glanze. Äußerliche Sorgen drückten noch nicht, da sein Vater damals noch in leidlich guten Verhältnissen war. Die militärische Schuldisziplin, die sich auch auf die Spiele und Spaziergänge der jungen Leute erstreckte, war ihm nicht drückend, da sie seiner Anlage und Liebe zur Ordnung entsprach. Die Prinzipien des Vaters wirkten einem allzuöden Mechanismus heilsam entgegen, besonders auch im Aufnehmen des Lehrstoffes: „er warnte vor dem Hauptfehler der Schüler, dem unzweckmäßigen Lernen, dem Lernen fürs künftige Vergessen“ [1]. Damit bestimmt er schon die Richtlinien für Adolf Schlegels eigene spätere pädagogische Prinzipien. Die Warnung des Vaters vor der Satire freilich, die auch bei ihm nicht unangebracht gewesen wäre [2], hat der junge Schriftsteller bald in den Wind geschlagen.

Eine stets entscheidende — manchmal wohl eine mehr als äußerlich bedrängende — Rolle hat die Geldfrage im Leben des Vaters Adolf gespielt, „der zeitlebens mit dem Soll und Haben auf gespanntem Fuß gelebt hat“ [3]. Die Geldunterstützungen waren sehr beschränkt [4]. Sein Vater war schon genötigt gewesen, den dritten Sohn, Johann Heinrich, bei sich in Meißen zu behalten, wo er als Extraneer die Fürstenschule besuchte und einer der wenigen von dem jungen Lessing gesuchten Mitschüler

---

[1] s. Eugen Wolff, S. 5, Joh. Heinr. Schlegel, S. XI ff.

[2] an Elias, s. Wolff S. 5.

[3] Zeitgenossen I, S. 150.

[4] Schlichtegrolls Nekrolog 1793, S. 76, der Vater war durch Unglücksfälle und die Ungunst eines Ministers in seinem Einkommen sehr geschmälert worden, s. auch Verm. Ged. I, 230 Anm.

(wenn auch einer höheren Klasse) wurde. Der Vater tat dies natürlich nur, weil er die Kosten, auch den dritten nach Pforta zu schicken, nicht aufbringen konnte[1]. Zwar war er, wie später auch Friedrich, wenn ihn seine Begehrlichkeit in fremde Reiche zu bringen nicht verführte, im äußeren Leben sehr bedürfnislos. „Es lag nicht in seiner Denkungsart[2], sich über Entbehrungen von Bequemlichkeiten oder über trübe Aussichten in die Zukunft zu grämen, und der Umgang mit seinen geistreichen Freunden verschaffte ihm viel reine Freuden. Reichte das Geld nicht zu, um zu dem Speisewirt zu gehen, so wurde ein Weißbrot auf einem Spaziergange im Rosental verzehrt; und war auch das noch zu kostbar, so wurde Tee getrunken und dabei fleißig gedichtet." So bot sich ihm naturgemäß bei einer früh sich offenbarenden Begabung die Schriftstellerei als Erwerbsquelle an, wie später den beiden Söhnen. Im Jahre 1791, zwei Jahre vor seinem Tode, schreibt er an August Wilhelm nach Göttingen, seine Erfahrungen nutzend und der eigenen späten Studiensemester gedenkend: „Findest Du indessen Aufenthalt oder Lage Dir nicht zuträglich: so ist mein Rath, daß Du Dich in Göttingen zum Magister habilitierst und Collegia zu lesen anfängst, und durch Einschränkungen und Arbeiten, es sei nun durch Privatissima oder durch gelehrte Schriften Dich so einrichtest, daß Deine Unterstützung (da wir auch noch Fritz in Leipzig zu unterhalten haben) unsere Kräfte nicht übersteige . . ."[3]

Durch den Bruder wurde Johann Adolf gleich nach der Ankunft in Leipzig bekannt gemacht mit Rabener und Gellert[4], mit denen ihn

---

[1] Danzel und Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing, 2. Ausg. von Maltzahn und Boxberger, Berlin 1880, I, S. 46.

[2] Jördens Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, 4. Bd., Leipzig bei Weidmann 1809, S. 522.

[3] Walzel, Neue Quellen zur Geschichte der Romantischen Schule, Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1891, 42. Jahrg., S. 486 ff.

[4] Der Eindruck auf Gellert war nicht sofort ein günstiger: „Dieser gefiel mir damals gar nicht, hatte auch eine Miene, die das Herz nicht ankündigte, das er hat, und doch ist dieser Schlegel ein Freund von mir geworden, für den ich bis ins Grab die zärtlichste Liebe, Hochachtung und Bewunderung haben werde." Gellert-Cramer in Gellerts sämtl. Schriften, 10. Bd. von 1784, S. 42. Erst nach einem nur schwer bestandenen Blatternanfall auf der Universität gewann sein Äußeres mit der zunehmenden Gesundheit an Sympathie. Vgl. zu der Krankheit die Ode auf Joh. Elias Tod, Verm. Ged. I, S. 241, wo er dessen aufopfernde Pflege rühmt.

später vor allem seine theoretischen Schriften in der Literaturgeschichte zusammenstellen sollten. Weniger literarisch und intimer waren die Beziehungen, die ihn verknüpften mit Karl Christian Gärtner und Johann Andreas Cramer. Gärtner kam mit den wenig jüngeren Rabener und Gellert von der Fürstenschule in Meißen, wo unter den Schülern schon seit dem 17. Jahrhundert eine Art poetischer Gesellschaft bestand (nach dem Vorbild des Palmenordens), die zwar 1684 eingeschränkt, doch zu einer ähnlichen, wenn vielleicht auch weniger ernsthaften poetisch-kritischen Übung angeleitet hatte, wie sie Johann Adolf Schlegel aus dem Verkehr mit Vater und Bruder geläufig war. Man fand sich schnell von der gemeinsamen Arbeit in der Übersetzungsfabrik Gottscheds — wo damals Bayles Wörterbuch verdeutscht wurde, zu dem Schlegel einige Jahre später einen vollständigen Index machte (1746) — also auch darin ein Wegweiser der Söhne zu ähnlichen Anfangsfronarbeiten — hinüber in die vergnüglicheren Gefilde gemeinsamer poetischer Beschäftigung. Der gesellige, ja „gesellschaftliche" Charakter des Lebens und Schaffens dieser jungen Leute dürfte in den Erinnerungen des Vaters eine besonders freundliche Färbung gewonnen haben, da er auch nach den Studienjahren noch möglichst lange festgehalten wurde. Auch für Johann Adolf beginnt dieses geistig-gesellschaftliche Leben nicht erst auf der Universität. Schon auf Schulpforta schloß er sich 1739/40 mit einigen Gleichgesinnten zusammen (C. F. Krause, C. F. W. Vitzthum von Eckstädt, J. D. v. Döring, F. A. L. v. Linsingen) zu einer „deutschen Gesellschaft"[1], und der Umstand, daß er den ersten poetischen Beitrag liefert, scheint zu zeigen, daß er eine der treibenden Persönlichkeiten war. Charakteristisch ist in dem Protokollbuch — „Einiger guten Freunde Übungen in der deutschen Sprache" — die emphatische Versicherung zur Einleitung des Statuts: „Freundschaft bedarf keiner Gesetze, denn die Natur hat schon die Pflichten derselben einem jeden Menschen ins Herz geschrieben," und der erste Paragraph, nach dem die Mitglieder verbunden sein sollen „alles und jedes zu verschweigen". Ihre Freundschaft wird von ihnen selbst mit Zitaten als „der Schäferfreundschaft gleich" bezeichnet. Er hat sicher vorhandene Anlagen in den Söhnen zur Sehnsucht nach ähnlichen Freuden geistiger Freundschaften ausgebildet. Gerade

[1] s. Hermann Peter, Die Pflege der deutschen Poesie auf den sächsischen Fürstenschulen im 2. Viertel des vorigen Jahrh. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Meißen, 1886, 23ff. bes. S. 48.

in ihrem Kreise entstand die starke Reaktion gegen das allzu lehrhafte und dogmatisch-polemische Wesen der Gottschederei und führte zur Begründung der „Bremer Beiträge" gegen Schwabes, des getreuen Gottschedtrabanten „Belustigungen des Verstandes und Witzes"[1]. Wenn sie mehr „Munterkeit" anstrebten und sich wieder energisch zu dem Programmpunkt des Spectator und seiner unmittelbaren Nachfolger, „dem Frauenzimmer (‚den feinsten unter den vernünftigen Seelen') zu gefallen", bekannten, so ist das ein Zug zur künstlerischen Form, den als solchen Johann Adolf stets betont hat. Darin unterscheidet sich diese Gruppe entschieden von der in ihrem äußeren Treiben ihr gleichenden, aber wesentlich durch moralisierende Prinzipien zum Zusammenschluß gebrachten jüngeren der Göttinger Bündler[2]. Bei diesen war das erste die moralische Tendenz, das sittliche Niveau des Göttinger Studentenlebens durch Gründung eines sittenreinen und sittenreinigenden Vereins zu heben, und als zweites kam das schriftstellerische Element dazu, weil die meisten Mitglieder poetisch veranlagt waren. Bei den Beiträgern war es umgekehrt: Die schriftstellerische Tendenz und kunsttheoretische Opposition schuf den Verein, die moralische Grundlage war durch das Studium und die Anschauungen der meisten Mitglieder bedingt.

Die Methode, nach welcher man die einzelnen Hefte zusammenstellte, ist entschieden beachtenswert im Hinblick auf die ganz ähnliche Technik, die sich der älteren und im Äußerlichen so schnell sicheren „romantischen Schule" bei Herausgabe des Athenäums darbot. „Der Herausgeber (bis 1748 Gärtner) sollte bloß die Angelegenheiten mit dem Verleger besorgen, aber außerdem in Absicht auf die einzurückenden Stücke vor seinen Mitarbeitern kein Recht voraushaben und seine Arbeiten gleicher Kritik und Entscheidung als die übrigen unterwerfen. Kein Mitarbeiter solle ohne Bewilligung der anderen dazu gezogen werden, die Aufnahme eines Stückes immer von der Zustimmung der Mehrheit abhängen, jedes von allen Mitarbeitern kritisiert[3] und in jedem nach der Entscheidung

[1] Dieser Zeitschrift hat Adolf Schlegel ebenso wie sein Bruder Beiträge geliefert.

[2] Adolf Langguth, Christian Hieronymus Esmarch und der Göttinger Dichterbund, Berlin 1903, S. 21 ff.

[3] Auch die Arbeiten auswärtiger Freunde wurden so behandelt. So schreibt Joh. Elias Schlegel an Bodmer von Kopenhagen den 15. April 1747 (Briefe berühmter und edler Deutschen an Bodmer, hrsg. von Gotthold Friedrich Stäudlin, Stuttgart 1794, S. 48): „Einige von den Verfassern der ‚neuen Beyträge', die ich bat, die

der Mehrheit das Mißliebige gestrichen oder geändert werden; wer sich dieser Zensur in einem vorliegenden Falle nicht fügen wolle, dürfe solange auch nicht auf den Abdruck der vorgelegten Arbeit in dem Vereinsblatte rechnen. Endlich solle keinem Stücke der Name seines Verfassers beigefügt werden"[1]. Eine solche philiströse Peinlichkeit und statutenmäßige Prinzipienhaftigkeit war bei den jüngeren Schlegels natürlich ausgeschlossen. Sie wären, auch wenn sie nicht soviel getrennt worden wären, sicher nicht an festen Tagen zu Redaktions- und Abstimmungssitzungen zusammengekommen. Daß hier aber Anregungen zu suchen sind, ist mir eben so sicher, wie mir der große Unterschied klar ist, der nun doch zwischen der bei und nach dem frugalen Abendbrot zusammenhockenden, ihrem ganzen Bildungsgang und ihren Traditionen nach stark theologischen Gesellschaft der Beiträger und dem genialisch aus dem vollen einer Gesamtheit wirtschaftenden Kreis der älteren Romantiker bestand, der sich zusammensetzte aus zugleich möglichst individuell entwickelten, unter den unmittelbaren Einwirkungen der klassischen Literatur und der individualistischen Philosophie sich bildenden Einzelpersönlichkeiten[2]. Es sind eben Anfänge einer literarisch-künstlerischen Gemeinschaft, die den Beherrschern „gesellschaftlicher Bildung" notwendigerweise philiströs erschienen wären, wenn sie sie nicht historisch angesehen hätten. Aber eine ähnliche — auch gewollte — Wirkung hatte die feierliche, theologische und darin eben zeitgemäße Hoheprieſterlichkeit wie später die zur Schau getragene Mystik der romantischen Freunde. Eine cliquenhafte Sekte bildete sich hier wie dort aus, die Stärkere und

---

Übersetzung (der ‚Elektra' des Sophokles) durchzusehen, haben mir geraten, sie zu unterdrücken, weil sie vom Texte zu weit abgienge." Ebd. S. 50: „Die Herren Verfasser der ‚neuen Beyträge' haben (durch ihre Kritik) meinen ‚Trojanerinnen' einen großen Dienst gethan. Dieses Trauerspiel war schon in ihren Händen, nur mangelten noch etliche Stellen daran; da ich Zeit bekam, bat ich mir es nebst ihren Anmerkungen wieder zurück aus, deren ich die meisten ganz gegründet fand."

[1] Auguſt Kobersteins Grundriß der Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 5. Aufl. von Karl Bartsch, Leipzig 1872, III, S. 56. Gellerts sämtl. Schriften, 10. Bd. 1784, S. 50.

[2] Als eine Zwischenstufe können die kritischen Leseabende gelten, welche Adolf Schlegel in Hannover einrichtete: „Er lud alle Woche einmal eine Gesellschaft von geschmackvollen Freunden zu sich ein, las ihnen vor, achtete auf ihre Urtheile, benutzte sie fast immer, und änderte oft auch solche Stellen ab, bey denen die gemachten Kritiken ihn, als Einzelnen, nicht ganz überzeugten." (Schlichtegrolls Nekrolog 1793.)

Selbständigere sich zurückhalten ließ und ängstlich Bescheidene und Anspruchslose zurückschreckte[1]. Dort fühlte sich Lessing abgestoßen, hier Schiller, beide in ihrem Freiheitsdrang und ihrem ethischen Individualismus beengt. „Man fühlt es der Gesellschaft der Beiträger deutlich an, daß sie von Gottsched herstammt. Ihre Mitglieder hatten sich von einem guten Teil der Vorurteile des letzteren losgemacht, aber eins war unvermerkt auf sie übergegangen: daß die deutsche Literatur beherrscht, und zwar von Leipzig aus beherrscht werden müsse und könne"[2]. So ging's den frühromantischen Theoretikern im Kampf gegen die Aufklärung in Berlin. Und wenn man merkte, daß jene von Gottscheds Schule kamen, so merkte man noch lange hinaus, daß diese in professionellen Rezensionsanstalten sich zuerst Geltung verschafft hatten. Die „Wut des Weiseseins und Meisterns"[3] besaßen auch die beiden jüngeren Schlegel; sie hat sich in ihrer Entwicklung verstärkt, sie war aber fraglos Familienanlage und schon früh genährt durch unangefochtene, vielmehr gehegte Überlieferung. Sie gab Friedrich seine vorwitzige, dann so bereute Rezension des Schillerschen Musenalmanachs auf das Jahr 1796 ein und wurde somit die Veranlassung zu dem Bruch des Dichters mit dem „Rezensenten" und „Laffen".

Wesentlicher erscheint mir noch die fraglos vorhandene Beziehung, die in dem romantischen Treiben, soweit es durch die Schlegels bestimmt und gefärbt ist, in unserer Betrachtung der ostentative Freundschaftskultus zu dem schwärmerischen des frühen Leipziger Kreises gewinnt. Hier wie dort ergeben sich natürlich aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen und man braucht gewiß nicht nach besonderen Gründen zu fragen, wo die ganze Zeitstimmung Grund genug ist. Aber die Zeitstimmung besteht ja eben aus der Fülle solcher Einzelfälle, in der man sie erst ergründen kann. Dieser Kultus ist bei den Leipzigern herausgewachsen aus dem traditionellen studentischen Verbrüderungswesen, das bei ihnen, zumal seit dem Eintritt Klopstocks in ihren Kreis, in sentimentale Regionen erhoben wurde. Klopstocks „Wingolf" ist die klassische Offenbarung dieses schnell spielerisch und konventionell werdenden Kults.

[1] Weiße erklärte, die Bremer hätten einen zu großen Glanz um sich geworfen, als daß er nur von weitem sich ihnen zu nähern getraut hätte. Danzel-Guhrauer, Lessing I, S. 82.

[2] Ebenda.

[3] R. Haym, Die romantische Schule, Berlin 1870, S. 201.

Adolf Schlegel hat ihn voll ausgekostet. Noch im Jahre 1788 entschuldigt er sich feierlich in einem Brief an Ebert[1], daß ihn die Verhältnisse zwängen, Kollegenschaft und Klientschaft augenblicklich bestimmend sein zu lassen vor dem „Verhältnis der Freundschaft, das eigentlich allemal den Vorzug behaupten sollte, wenn es sich in dieser Welt immer so einrichten ließe". Und im selben Jahr hat er seinen großen Hymnus „Freundschaft" in den „Vermischten Gedichten"[2] geschrieben. Damals war Friedrich sechzehn Jahre alt und in einer Periode ungeheurer Rezeptivität. Gerade an Adolf Schlegel ist ein für diese erbliche Zeitkrankheit besonders bezeichnender Brief Klopstocks gerichtet, der als das erste Dokument der freiwilligen, um Aufnahme bittenden Annäherung des großen Mannes in der Familie sicher sehr hoch eingeschätzt und mit großer Pietät behandelt wurde[3]. Klopstock schrieb ihn im Frühjahr 1748, als gerade die ersten Gesänge seines Messias in den „Bremer Beiträgen" erschienen, von Leipzig aus. Er versichert, im Geiste vor diesem ersten hingeschriebenen schon viele Briefe an seinen lieben Herrn Schlegel gerichtet zu haben. Er beneidet Giesеke, der „alle Ihre Freundschaft allein weg" hat, während er nur an ihn denken konnte. „Wenn Sie nur wüßten," fährt er fort, „was ich alles an Sie habe schreiben wollen. Ich wollte Ihnen schreiben, was ich in meiner Jugend von Ihnen dachte, da ich noch nicht wußte, daß das der Poet war, was ich bei mir fühlte. Himmel, wie aufmerksam war ich auf Sie, wenn Sie in dem Walde, oder vielmehr in dem Haine (denn wir haben ja darin wohl ehemals geschlummert!) mit einem Freunde, der sich itzt von Ihnen bis zur Sektenphilosophie erniedriget hat, in einen Baum Verse einschnitten, die ich nach Ihrem Abzuge erneuert habe. Aber Sie kannten mich nicht, mein liebster Schlegel. Ach, warum sind diese Stunden so ungebraucht verflossen? Und warum hat Sie kein Genius zu mir geführt? Warum hat Ihnen in nächtlichen Gesichten keine Muse gesagt: Sie sollten zu mir kommen und mich bilden, wie Aurora die jungen Rosen des Morgens aufschließt? Warum kannte ich Sie dann? Und

[1] K. E. Franzos' Deutsche Dichtung, Bd. XXVI, Berlin 1898, S. 246 (Aus dem XVIII. Jahrhundert. Ungedruckte Briefe und Gedichte).

[2] Johann Adolf Schlegels „Vermischte Gedichte", 2. Bd., S. 372ff. (1. Bd. 1787, 2. Bd. 1789).

[3] Briefe von und an Klopstock, hrsg. von J. M. Lappenberg, Braunschweig 1867, Nr. 4, S. 5ff.

warum weissagte mir Ihr tiefsinniges Auge den zukünftigen Schlegel? Wenn ich mich nur ganz ausdrücken könnte, wie zärtlich böse ich auf Sie bin." Aber er wollte noch mehr an ihn schreiben. Er bittet ihn, sich vorzustellen, das Leben in der Pforte sei das zeitliche Leben, und „das Leben unter unseren Freunden das zukünftige. Da Sie also aus der Pforte waren, da waren Sie schon gestorben; ich aber lebte noch. Wie wenn man in diesem zeitlichen Leben bisweilen Poeten liest, so las ich Ihren Unzufriedenen. Und da dachte ich bei mir, zärtlicher vielleicht, als es Ovidius selbst empfunden hat:

Virgilium tantum vidi."

So wird also hier die Freundschaft und Seelenverwandtschaft schon in der Sehnsucht danach, noch vor der Erfüllung gepriesen. Der Ton in den Betrachtungen über die gewonnene und erstrebte Freundschaft mit dem Bruder aus den Jünglingsbriefen erinnert oft sehr lebhaft an diesen oder ähnliche. Es ist gewiß, daß der 19- und 20jährige Enthusiast hier einen bekannten Tonfall im Ohre hatte[1]. Ein entschiedenes Gemütsverhältnis, das z. T. sogar sein sonst so scharfes Erkenntnisvermögen trübt, hat Friedrich stets zu Klopstock gehabt und gehegt, ein Verhältnis, das nur in der Übergangszeit zur Universität vorübergehend getrübt war, vielleicht, weil Klopstock den ihm noch näherstehenden Winckelmann und seine radikalen Forderungen in der Nachahmung des Altertums ablehnte. In den bösen Jahren der energielosen Unentschlossenheit scheint ihm der fromme Sänger des Messias nicht sehr geholfen zu haben. Vielleicht war es gerade das zur schwärmerischen Reflexion anregende Element in ihm, was ihn lockte und ihm schadete. Denn er betont dann, zuerst mit der Freude einer Entdeckung, durch Jahre hindurch die edle Männlichkeit, Kühnheit, Bestimmtheit, unerschütterliche Beharrlichkeit, kurz die Mannhaftigkeit seines Wesens, die für uns doch gewiß nicht das Bezeichnendste ist[2]. Eine Sympathie bleibt bestehen, die ihn alles von Klopstock Kommende von vornherein mit günstigeren Augen betrachten läßt und die er auch gegen den Bruder verteidigt[3]. „Klopstock lauschte

[1] Es wird bezeugt, daß Johann Adolf häufig und mit leidenschaftlichem Interesse seinen Freunden und Kindern von seinem Freundschaftsbund sprach (Nekrolog 1793. S. 82). Dabei sind sicher oft Briefe gelesen oder zum Lesen gegeben worden. Vgl. auch Vermischte Gedichte I, 305 f.

[2] Briefe an August Wilhelm, S. 26 f.

[3] Briefe S. 59, 87 f., 188, 132, 150, 153.

sehr glücklich auf die zarte Stimme in seinem Innern" (Briefe S. 87) und dazu: „Deutsche Kraft ist schon oft unsichtbar verschwendet worden[!]." Man denke nur an Klopstocks Christentum (aus dem jene Ablehnung W.s entsprang) und Grammatik[1] (S. 88). „In dieser verworfenen Zeit solche Oden wagen zu können, das verrät etwas Erhabnes" (S. 128). „Aber die Größe muß ich an Klopstock verehren, mit der er kühn und doch bescheiden gegen sein Jahrhundert die unschuldige verkannte Wahrheit verteidigt, für ein besseres Jahrhundert niederlegt, wie in allem diesem, was er über Sprache und Verskunst gesagt hat, in seinen neusten Oden, in seiner Würdigung deutschen Wertes und Geistes, in seinem Urteil über Friedrich usw." (S. 132). Den Messias schätzt er als sein schwächstes Werk ein, den Hermann von den großen Dichtungen als das vollendetste. Ja, er schreibt ihm sogar kritisches Genie zu und stellt einmal seine „Grammatischen Gespräche" (Hamburg 1794) neben Kants Kritik der Urteilskraft und Schillers ästhetische Abhandlungen. Und noch 1796 erklärt er ihn für den vollkommensten Übersetzer aus den klassischen Sprachen (in den Bruchstücken der Grammatischen Gespräche S. 285).

Auch für die Freundschaften der Bremer also gilt dasselbe, was ich oben von der Gesellschaftlichkeit ausgeführt habe: Es sind Anregungen zu den Freundschaften der jungen Schlegels; rückblickend mochten sie wohl denken, diese Generation habe die Form der Freundschaft für sie selbst gehalten. Und da hätten sie im ganzen recht. Alle diese Freundschaften haben für unser Gefühl etwas Gespreiztes, Gewolltes, aber noch nicht Gekonntes, weil die Persönlichkeit an sich noch nicht frei genug war, noch nicht wagte, sich so unbekümmert zu zeigen und dem Freund zur Verfügung zu stellen, wie zu tun sie sich den Anschein gab. Die falsche, jedenfalls seelischer Vertiefung gegenüber der Verstandesherrschaft nicht förderliche Scham, welche das „Gelegenheitsgedicht" noch in der poetischen Übung der Anakreontiker — von ihnen Dichtung genannt — verurteilte, war auch hier mächtig. Man versprach und behauptete nur, sich einander hinzugeben[2]. Seelen sich schenken: das konnten dann

[1] „Über die deutsche Rechtschreibung von Klopstock", Leipzig 1778, und „Ueber Sprâche und Dichtkunst, Fragmente von Klopstock", Hamburg 1779 f.

[2] Bezeichnend für den konventionellen Charakter dieser Freundschaftsbeteuerungen ist der Anfang eines Briefes von Zachariae an Joh. Ad. Schlegel vom 30. Okt. 1789 (Braunschw. Magazin 1898, S. 146): „Ich kann Ihnen die Empfindungen meines

erst — bis zur paradoxen Virtuosität — die Romantiker. Die fade Harmlosigkeit in der Behandlung der Schwächen — es ist fast nur von Schwächen des äußeren Gebarens in den Briefen der älteren Generation die Rede — fehlt bei ihnen ebenso wie jede Scheu, die ganz individuelle Anlage jedes einzelnen zu analysieren und im Interesse der Gesamtheit fruchtbar zu machen.

Was nun die literarische Betätigung angeht, so zeitigte in der alten und in der neuen Generation dieses Bedürfnis und diese Intensität der Freundschaft eine Erscheinung, die sich ebenfalls zu einer naiven Tradition auswächst, so sehr, daß selbst die begründetsten Einwendungen mit Verständnislosigkeit rechnen mußten, zu einem Nepotismus der Freundschaft (und der verwandtschaftlichen Beziehung). Johann Adolf Schlegel nennt und verherrlicht in seinen Dichtungen nicht nur (wie das ja in der ganzen Renaissanceliteratur üblich war), seine Freunde, sondern er weist auch in seinen kritischen Werken nach Möglichkeit auf sie hin — ohne dabei freilich irgendwo die Grenzen seiner Überzeugung zu überschreiten. Johann Elias, des vielbewunderten, früh gestorbenen Bruders Gedanken zitiert er gern; und als gewichtigste Autoritätsäußerung druckt er „aus einem noch ungedruckten Schreiben" im Rahmen seiner Ausführungen dessen Einteilung der Schauspiele ab[1], welche in ihrem eigentlichen Zusammenhang erst einige Jahrzehnte später in der Ausgabe der Werke durch den dritten Bruder Johann Heinrich erscheinen sollten. Er verweist weiter auf Uz, Rabener, Gleim, Gellert, Arnold Schmidt und insbesondere Cramer, mit dem Lobe vollster Liebe und Bewunderung auf Klopstock, dessen Messias er über die alten Epen stellt. So geschieht es denn auch bei der neuen Generation, wenn auch mit mehr Unbefangenheit und mit größerer Treffsicherheit, die auf besserer Kenntnis der einzelnen Individualitäten beruht. Dadurch wird die Erscheinung im allgemeinen mehr erfreulich und nutzbringend als bedenklich, und trägt nicht unwesentlich bei zur Entwicklung der Charakterisierkunst der romantischen Kritik und Literaturgeschichte. Wenn August Wilhelm in seinen frühen Göttinger Kritiken noch Uz, Gotter und andere lobt,

---

Herzens nicht besser ausdrücken, als wenn ich den Anfang Ihres Briefes an Herrn Aden (vgl. Klopstocks Oden an Ebert und Wingolf) abschriebe." — Der Brief besteht wie so viele zu drei Vierteln aus freundschaftlichen Phrasen und persönlichen Mitteilungen aus dem Alltag.

[1] Batteux, 1. Aufl., 1751, S. 316.

so ist er entschieden mitbestimmt durch freundschaftliche Verbundenheit[1]. Am radikalsten und folgenschwersten offenbart sich bei den jüngeren Schlegels diese Neigung in dem Konflikt mit Schiller, in welchem sich schließlich August Wilhelm mehr oder weniger freiwillig auf die Oppositionsseite und damit zu der neuzuschaffenden romantischen Schulrichtung ziehen läßt[2]. Zu welchen Absurditäten aber der Familiennepotismus bei den Schlegels führen konnte, dafür sei statt vieler nur ein Beispiel angeführt. Heinrich Schmidt erzählt in seinen Erinnerungen eines Weimarischen Veteranen (Leipzig 1866) aus den Vorlesungen August Wilhelms in Jena (S. 53): „Als er in die neuere Zeit und darin zu der bekanntlich sehr zahlreichen Dichterfamilie der Schlegel kam, zu welcher er selbst gehörte, fügte er nicht allein alle Vornamen, sondern auch bei jedem den Verwandtschaftsgrad hinzu, in dem er selbst mit ihm stand, z. B. Friedrich Wilhelm Christian Schlegel, mein Ur-Ur-Großonkel usw. Diese Verwandtschaftsbezeichnung wurde uns, je mehr sie an die Reihe kam, um so lästiger und unerträglicher. Ich setzte mich daher mit einem anderen Burschen, einem Hannoveraner, vor das Katheder des Herrn Professors, beide einander gegenüber. Sobald nun dieser den Ur-Onkel, den Ur-Großvater usw. anbringen wollte, bückten wir uns jedesmal beide zugleich schnell unter das Pult zwischen uns, das, weil es einige Stufen erhöht war, im Angesicht des ganzen Auditoriums stand. Dadurch wurden endlich dem Herrn Enkel die Abstammungsgradmessungen abgeschreckt und abgeschnitten, so daß er es bei den ohnehin überreichen Vornamen bewenden ließ."

Die wesentlichste Arbeit in der praktischen Durchführung der Gemeinschaftsbestimmungen im Kreis der Beiträger übernahm neben Ebert Adolf Schlegel, wie auch später seine Söhne in entsprechender Lage. Diese beiden besorgten das Vorlesen. Als nach Gärtners Rücktritt von der Leitung des Blattes im Jahre 1748 dieses sich ersichtlich verschlechterte, hielten sich, wie bekannt, die meisten Freunde zurück und vereinigten ihre neueren Gaben in der „Sammlung der Vermischten Schriften von den Verfassern der Bremischen Beiträge" in drei Bänden, die 1748—1757 unter der aufeinanderfolgenden Leitung von Cramer, Adolf Schlegel und Gieseke erschienen. Besonders die beiden ersten

[1] Haym, S. 175.
[2] Ebenda, S. 176.

hatten sich noch enger aneinander angeschlossen und sich zu gegenseitiger, rein menschlicher und schriftstellerischer Unterstützung bis zur vollen Beamtung feierlich verpflichtet, so daß Schlegel, nachdem er 1746 in Strehla Hauslehrer und Professor gewesen und vorübergehend in Leipzig noch studiert hatte, 1748 zu Cramer, der in Crellwitz (zwischen Magdeburg und Halle) über Erwarten schnell Pastor geworden war, zog und dort „anderthalb glückliche Jahre in ländlicher Einsamkeit“[1] verlebte. Er unterstützte Cramer bei der Übersetzung des Chrysostomos und bei der Herausgabe des „Jünglings“[2], und die literarische Porträtierwut über Phantasienamen und Verwendung positiver Briefmaterialien, die hier so reichlich geübt wurde, hat in Friedrich Schlegels Lucinde ein Gegenstück, das bei den viel höheren Ansprüchen freilich dann eine theoretische Begründung nötig hatte. Im Jahre 1751 wurde er Lehrer und Diakonus an der Schulpforta, die ihn selbst ausgebildet hatte. Im selben Jahre erschien seine Übersetzung des berühmten Theoriebuches von Batteux[3]: Les beaux arts réduits à un même principe, Paris 1743, die noch bei dem Freunde gearbeitet war. Die Bewunderung für die Konsequenz dieser Schrift und die in der Tat sehr wesentliche Verbesserung der uralten Theorie von der Nachahmung dahin, daß alle Kunst als eine ordnende, verschönernde Nachahmung zu gelten habe, veranlaßte ihn zur Übersetzung. Seiner idealistischen Gesinnung gewährte die Arbeit hohe Befriedigung und seinen kritischen und überaus beweglichen Geist regte sie so zum Nachdenken an, daß ihm unvermerkt eine Reihe von z. T. sehr fruchtbaren Zusatzbemerkungen in die Feder floß, die die Art ihrer Entstehung nicht verleugnen können. Seine Stellung zu dem Grundsatz Batteux' verschiebt sich in ihnen während des Fortschritts der Arbeit[4], bis er zur Verwerfung gelangend, einen eigenen aufstellt. Erstaunlich ist danach die Leichtigkeit und Zielsicherheit, mit der er arbeitet. Man erkennt aber auch leicht zwei weitere zur Unter-

[1] Jördens IV a. a. O. Vgl. bes. Schlichtegrolls Nekrolog 1793, S. 84.

[2] Leipzig 1747, wiederholt 1764 (72 Stück), bei Goedeke, 2. Aufl., IV, S. 33, sind als Mitherausgeber nur Giesecke, Rabener und Ebert genannt.

[3] Sehr bestimmend war natürlich für ihn die Unterstützung, welche er durch den Batteux für die Gedanken des Bruders über Nachahmung als letztes Kunstprinzip erhoffen konnte. Dadurch war wohl auch sein erstes Interesse für die Batteuxschen Anschauungen geweckt worden.

[4] s. auch Nekrolog 1793, S. 86.

scheidung von Können und Resultat wichtige Momente: einmal die verhältnismäßige Nebensächlichkeit, welche die Arbeit für ihn hatte, die er mehr als ein Vergnügen betrachtete, das er sich jetzt, vor der endgültigen Anstellung als Geistlicher noch leisten konnte wie das Gedichtemachen auch; und dann: den bestimmenden Einfluß, welchen auch hier die pekuniäre Frage haben mußte. Ohne diese beiden Momente wäre es nicht zu verstehen, weshalb er, wenn er schon einmal den Batteux nach der Mühe des Übersetzens herausgeben wollte, die Anmerkungen und Abhandlungen nicht einheitlich überarbeitete oder als eigenes Werk herausgab. Als einen Luxus scheint er auch den Ästhetikunterricht betrachtet zu haben, den er „für aufgeweckte und fähige Köpfe unter den Schülern" in Schulpforta einrichtete, um sie „durch einen kurzen und zweckmäßigen Unterricht in der Theorie der Dichtkunst zu eben dieser Liebhaberei anzuführen"[1]. Mit seiner Publikation kam er in dem Instinkt, den alle Schlegels für Zeitgemäßes besessen haben, einem Bedürfnis nach Ästhetik entgegen, das sich etwa rund seit 1750 in Deutschland regte und immer mächtiger anwachsend nicht mehr erloschen ist.

Nach den Meditationes von 1735 erschien im Jahre 1750 Baumgartens „Aesthetica Pars I" (Pars II 1758), welcher schon 1748—50 die drei Bände der „Anfangsgründe der schönen Wissenschaften und Künste" seines Schülers G. F. Meier vorangegangen waren[2]. Der Batteux fand neben seiner Übersetzung noch einen erfolgreichen freien Bearbeiter in C. W. Ramler[3]. Trotzdem konnte auch sein Werk noch zweimal aufgelegt werden, 1759 und 1770. In der zweiten Auflage arbeitete er seine Abhandlungen um und fügte zwei weitere hinzu und

---

[1] Jördens a. a. O.

[2] Auszug 1757.

[3] „Einleitung in die schönen Wissenschaften", Leipzig 1756—58, die bis 1802 in sechs Auflagen erscheinen sollte. Weiteres s. bei Dankelmann, Charles Batteux. Rostocker Diss. 1902; Manfred Schenker, Charles Batteux und seine Nachahmungstheorie in Deutschland, Walzels Untersuchungen N. F. Nr. 12, Leipzig 1909; Hugo Bieber, Joh. Ad. Schlegels poetische Theorie, Teil I, Berl. Diss. 1911, das Ganze jetzt in der Palästra, CXIV, 1912. Außerdem erschien im gleichen Jahre 1751 eine Übersetzung von P. F. Bertram in Gotha und 1754 der Auszug Gottscheds, zum Gebrauch seiner Vorlesungen mit verschiedenen Zusätzen und Anmerkungen erläutert. (Koberstein, 5. Aufl., III, 335, Anm. 11.) Von diesem Buch ging die Direktion der allgemeinen Meinung auf die Schrift Ramlers über.

in der dritten sind es schließlich elf geworden[1]. Es folgten bis in die klassische Zeit populäre Ästhetiken von Riedel, Lindner, Sulzer, Eschenburg, Meiners und Heydenreich, von denen aber Friedrich nur die letztere noch beachtenswert erscheint.

Haben wir oben schon als Motiv seiner Übersetzung neben seiner angeborenen Neigung zur Ästhetik die Gelderwerbsfrage kennen gelernt, so tritt diese als fast allein bestimmend in seinen anderen Übersetzungen in Erscheinung. Aber darin unterscheidet er sich in nichts von seinen sämtlichen Freunden. Unter Gottscheds Anregung war ja eine wahre Übersetzungsmanie (für das Französische) ausgebrochen, wie sie Lessing in seinem 17. Literaturbrief charakterisiert: „Und wie ging er (Gottsched) damit zu Werke? Er verstand ein wenig Französisch und fing an zu übersetzen; er ermunterte alles, was reimen und Oui monsieur sagen konnte, gleichfalls zu übersetzen." Freilich, wenn man in dieser Überproduktion etwas verdienen wollte, mußte man sich daranhalten; Schlegel war jedoch zu sorgfältig und gewann deshalb nicht viel. Er machte sich schließlich wieder an ein großes Werk, an Anton Baniers Erläuterungen der Götterlehre und Fabeln, deren erster Band in seiner Übersetzung 1754 erschien, in demselben Jahre, das ihn als Pastor Primarius an die Dreifaltigkeitskirche und als Professor der Metaphysik an das Gymnasium zu Zerbst führte. Das Original hatte er aus der Schulbibliothek in Pforta. Alle Hilfsmittel gingen ihm nun verloren und er mußte nach Übersetzung zweier weiterer Bände, zu denen schon ein jüngerer Bruder, Johann August, welcher damals in Leipzig studierte, die Anmerkungen beisteuerte, die Vollendung anderen überlassen. Auch hier hatte er eine Gelegenheit erspürt, wie der Konflikt zeigt, in den er durch die Unternehmung mit keinem Geringeren als dem jungen

[1] Diese 3. Ausgabe enthält die Widerlegungen der Einwände, welche Batteux auf Grund von Auszügen Michael Hubers (vorher in Paris, seit 1766 Lektor der französischen Sprache in Leipzig, 1804 †) gegen seine Abhandlungen in einer neuen Auflage hatte drucken lassen. Bei dieser letzten Auflage von 1770 war Batteux schon so überlebt, daß für Handwerkszwecke die seichtere und verständlichere Bearbeitung Ramlers völlig genügte. Im Jahre 1772 wird er von Herder in der Allgem. Deutschen Bibliothek (16, 1, 17 ff.) bei der Anzeige der 3. Aufl. von Schlegels Übersetzung endgültig abgetan (vgl. auch Koberstein III, S. 336, Anm. 15). Den Brüdern Schlegel muß er im Reichsanzeiger des „Athenäums" in der Ramlerschen Verfassung noch als Muster aller rationalistischen Plattheit herhalten.

Magister Gotthold Ephraim Lessing zu geraten drohte, welcher sich ebendasselbe und nach seiner Behauptung eher und schon weiter ausgeführt vorgenommen hatte. Der übermütige, ironisch bedauernde Brief Lessings (Lachmann-Munckersche Ausgabe, Bd. 17, 1904, S. 30 ff.), in welchem dieser mit den Maßregeln droht, welche sein Verleger anwenden würde, zeigt deutlich in seiner ganzen Fassung, daß es sich hier wesentlich um Geldgeschäfte handelt. Das Werk hat eine Rolle gespielt in der Aufnahme der neuen keltisch-germanischen Mythologie, veraltete aber sehr schnell. Für Friedrich, als den frühen Kenner der Winckelmannschen und Moritzschen Schriften für die antike Mythologie, die ihn allein reizte, kam das Werk nicht mehr in Betracht, so sehr es stofflich, wie wir sehen werden, hätte zur Geltung kommen können.

Die Bedeutung dieser Erfahrungen und Unternehmungen des Vaters und seiner Freunde für die junge Generation ist nicht zu unterschätzen. Zu Erwerbszwecken zu übersetzen, mußte ihnen in erster Linie von Haus aus natürlich erscheinen. Wilhelm betrachtet es lange vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt, und ist gar nicht erbaut über das Lob seiner Übersetzungen aus befreundetem Mund, in dem er eine Unterschätzung seiner originalen Anlagen wittert, aber er übte das Talent und machte es nutzbar, und auch Friedrich, so wenig er die nötige Konzentration selbst aufbringen konnte, betätigte sich in der Not immer wieder, wenigstens als „Chef eines Bureaus", möchte man sagen, in dem er seine Frau und deren hilfsbereite Freundin, die Chezy, übersetzen ließ, um dann auf den Titel den sehr wirksamen Namen Schlegel zu setzen. Auch den Blick für das im höchsten Sinn Aktuelle haben die Söhne, besonders Friedrich geerbt, man denke nur an den Zeitpunkt des Erscheinens von „Griechen und Römer" und später etwa „Über die Sprache und Weisheit der Inder".

Mit der Berufung nach Zerbst und erst recht mit der nach Hannover an die Marktkirche (1759) verboten sich für J. A. Schlegel die Beschäftigungen müßiger Stunden, die nun nicht mehr zu Gebote standen. Die Theologie tritt gebietend in ihre Rechte, die sie im weiteren Verlauf seines Lebens und Wirkens immer ausschließlicher geltend machte. Auf gute Predigten richtet er zunächst sein Augenmerk und gibt sogar eine reiche Sammlung von deklamatorisch-feurigem Charakter (nach römischen und französischen Mustern, deren Meister in Deutschland

Mosheim war) 1754—64 heraus[1]. Später verwandte er die „glückliche Muße gelehrter Arbeiten" zumeist für seine lang- und weitbekannten Kirchenlieder, von denen 1765—72 drei kleine Sammlungen erschienen. Das war von da ab sein „Lieblingsfach". Besonders hervorgehoben wird[2] seine Mitwirkung an dem 1772 erschienenen Frankfurter reformierten Gesangbuch und das Tedeum des 71jährigen im Anhang des hannöverschen Gesangbuches.

Seit 1775 erweiterte sich sein Wirkungskreis ganz ungemein: Er wurde Konsistorialrat, Generalsuperintendent und Pastor Primarius an der Neustädter Hof- und Stadtkirche. Zu gelehrten Arbeiten fehlte jetzt völlig die Zeit. Die Wirksamkeit für das Gemeinnützige erschöpfte alle seine Kräfte. Er, der in jüngeren Jahren nicht selten über trockene Aktenarbeit gespottet hatte, wurde nun der emsigste Geschäftsmann. Er legte alles andere beiseite, studierte die Landesordnungen, gönnte sich kaum einen Augenblick Zeit zur Lektüre eines Journals, und in weniger als einem halben Jahre hatte er sich mit seinen ganz neuen Geschäften vertraut gemacht. „Wie ist es möglich," wurde er einst gefragt, „daß Sie an dergleichen Arbeiten Geschmack finden?" — „Ich habe mich bemüht, an meiner Pflicht Geschmack zu finden," war seine Antwort. In diesem Jahre 1775 war Friedrich drei Jahre alt. Er sah also in seiner ganzen Jugendzeit den Vater nur überlastet[3], viel zu sehr, als daß er für die Erziehung eines so schwer zu ergründenden und zu entwickelnden Kindes die nötige Muße hätte finden können: daraus mag man, zumal die vier vorangehenden Söhne, August, Moritz, Wilhelm und Karl, bei weitem keine so schwierigen Erziehungsobjekte gewesen waren, verstehen, daß diese Erziehung so problematisch wurde.

[1] Es folgten: eine „harmonisch und exegetisch bearbeitete Leidensgeschichte unseres Herrn" (für Prediger) 1775, Passionspredigten 1769—73 und die besten der neueren Predigten 1778—86. Im Anschluß daran sei auch seiner Ausgabe der moralischen Vorlesungen von Gellert nach dessen Tode und der Ausgabe von Predigten und Gedichten (mit Anmerkungen) Gieseles gedacht.

[2] Jördens a. a. O.

[3] Vgl. auch den Brief an Wilhelm vom April 1793, Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 42, 1891, S. 486ff.

II.

Friedrich Schlegels Naturanlage und Jugendeinflüsse als Grundlage seines Wesens und seiner Anschauungen

A. Seine Anschauungswelt und ihre Gesetze

Als Friedrich dem Schlegelschen Ehepaar am 10. März 1772 geschenkt wurde, war große Freude über den Nachkömmling (der Vater war in früher Ehe 51 Jahre alt geworden), und in dem Bewußtsein, daß er die Reihe der hoffnungsvollen Söhne endgültig abschlösse, hatten die Eltern ihn nach dem in den Kinderjahren schon gestorbenen, ungemein geliebten und nie vergessenen Ersten Fritz genannt[1], nach dem kleinen Poeten, wie er im Briefwechsel mit Klopstock[2] heißt. Die erwartete Freude sollten sie nicht an ihm erleben. Man war in der Schlegelschen Familie nicht auf eine so merkwürdige und seltsame Menschenblüte gefaßt, wie sie sich da bald entfalten sollte, und wußte nichts mit ihr anzufangen, auch wenn man sich ihr mehr hätte widmen wollen und können, als es geschah.

Leider haben wir direkte Berichte aus seinen Knabenjahren mit Ausnahme der äußeren Daten im gröbsten Umriß so gut wie gar nicht. Aufschluß über sein Wesen, das auch Rückschlüsse auf die Erlebnisse und Erklärungen für die Geschehnisse der Knabenzeit zuläßt, geben erst die rückhaltlos und rücksichtslos offenen Briefe, die er an den „ersten" Freund, seinen Bruder Wilhelm, von Leipzig nach Göttingen und Amsterdam von seinem 19. Jahre ab schreibt. Zu seinen Bekenntnissen ist er dort so lange bereit, bis Caroline Böhmer-Michaelis bestimmend und ihn selbst etwas beiseite schiebend in den Vordergrund des brüderlichen Interesses tritt. Er selbst hat zugleich mit durch diese die Verschiebung aus der rezeptiven in die produktive Sphäre erfahren. So verlieren von 1794 ab die Briefe ihren rückschauenden und Bekenntnischarakter mehr und mehr. Bis dahin aber sind sie die beste und einzig zuverlässige Quelle zur Grundlegung seines Wesens, die nun hier

[1] Zeitgenossen a. a. O.

[2] Briefe von und an Klopstock, ed. Lappenberg, S. 196.

versucht werden muß und die Grundlage zu bilden hat, auf der sich mit Notwendigkeit sein Leben und Wirken aufbaut.

Von tiefgreifender Bedeutung zur Ergänzung und Bestätigung ist daneben die Lucinde, die selbst durch Rouges eindringende Erläuterungen noch nicht genug als das erwiesen ist, als was sie Jonas Fränkel in seinem Neudruck darbieten will: nicht zunächst als ein literarisches, sondern als ein menschliches Dokument. „Denn kein Kunstwerk ist die Lucinde, sondern ein Bekenntnis." Und zwar ein Bekenntnis von abschreckender Treue und Rückhaltlosigkeit in jedem einzelnen Wort auch für die Mitteilungen aus den Knaben- und Jünglingsjahren seines Julius. Nur daß diese Schilderung jetzt unter einem dirigierenden Gesichtspunkt steht, dem der Vorstufe zur Männlichkeit, die der Bekennerautor erreicht sieht. Nur darin besteht die Umdichtung, von der Dilthey in der Verkündigung des autobiographischen Charakters spricht: „daß dies Ganze eine Umdichtung seines eigenen Lebens ist, läßt sich jetzt mit Evidenz beweisen"[1]. Am Schlusse des 7. Kapitels der Lucinde, dem für uns wichtigsten („Lehrjahre der Männlichkeit"), hat Friedrich Schlegel den für die nähere und weitere Öffentlichkeit berechneten Satz geschrieben: „Auch in dem, was rein Darstellung und Tatsache scheint, hat sich Allegorie eingeschlichen und unter die schöne Wahrheit bedeutende Lügen gemischt." Es handelt sich aber tatsächlich nur um ein unglaublich fadenscheiniges Mäntelchen, das über die nackte Wahrheit geworfen ist: die tragische Episode mit Lisette hat offenbar verstärkende und grellere Lichter erhalten, Julius ist Maler, und Lucinde ist nicht in ehelicher und sozialer Bindung gefesselt, wie Dorothea Veit. Aber auch diese Freiheit ist durch die wirklichen Verhältnisse angeregt und nicht nur aus dem Verschleierungsbedürfnis entsprungen, das in ihm so wenig vorhanden war, daß man annehmen muß, nur der Wunsch der Geliebten sei ihm hier zum lässig befolgten Befehl geworden[2]. Dazu beachte man die theoretische Forderung Schlegels für das Wesen des Romans in dem Brief über den Roman[3]: „der romantische Roman soll dem Inhalt nach Bekenntnisse, der Form nach Arabeske sein[4]." Die „Quint-

[1] Leben Schleiermachers I, S. 491.

[2] Vgl. auch Rouge, Erläuterungen, S. 108.

[3] Jugendschriften II, S. 367—375.

[4] Bei Rouge, Erläuterungen S. 17 sämtliche dahin gehörende Stellen aus den Jugendschriften.

essenz seiner Persönlichkeit" muß dabei als das tiefere Resultat sich ergeben. Auf diese Quintessenz läuft die beregte Umdichtung hinaus, sie bedingt die dirigierenden Gesichtspunkte, unter denen die Erfahrungstatsachen der Selbstbeobachtung und des Selbstbekenntnisses zusammengefaßt werden. In den Briefen also finden sich nur diese Erfahrungstatsachen seines Selbstbewußtseins, diese „Masse von Bruchstücken ohne Zusammenhang", die sein ganzes Dasein in seiner Phantasie ausmachten, „jedes für sich eins und alles, und das andere, was in der Wirklichkeit daneben stand und damit verbunden war, für ihn gleichgültig und so gut wie gar nicht vorhanden"[1]. In seiner Phantasie von damals! Aber natürlich deshalb nicht unverbindbar, sondern notwendig zu verbinden von dem analysierenden Forscher. Nirgends ist die seelische Notwendigkeit seiner dokumentarischen Briefschreiberei besser charakterisiert als in der Lucinde[2]: „Bei diesem Charakter mußte er oft in der geselligsten und fröhlichsten Gesellschaft einsam sein, und er fand sich eigentlich am wenigsten allein, wenn niemand bei ihm war. Dann berauschte er sich in Bildern der Hoffnung und Erinnerung und ließ sich absichtlich von seiner Phantasie verführen. Jeder seiner Wünsche stieg mit unermeßlicher Schnelligkeit und fast ohne Zwischenraum von der ersten leisen Regung zur grenzenlosen Leidenschaft. Alle seine Gedanken nahmen sichtbare Gestalt und Bewegung an und wirkten in ihm und widereinander mit der sinnlichsten Klarheit und Gewalt. Sein Geist strebte nicht die Zügel der Selbstherrschaft festzuhalten, sondern warf sie freiwillig weg, um sich mit Lust und mit Übermut in dies Chaos von innerem Leben zu stürzen." Nun aber zwang ihn die Stärke und Fülle dieses Lebens zur Fassung und ein Drang zur Mitteilung, den wir noch kennen lernen werden, zur Niederschrift. So entstehen die unablässigen und grenzenlos ausgedehnten Briefe an den Bruder. Wenn Rouge nun im Hinblick auf seine prinzipielle historische Betrachtungsweise meint: il est dès sa jeunesse tel, qu'il sera plus tard[3], so gilt das ganz genau so in allem Menschlichen, auch wenn es sich nicht direkt stofflich auf die Knabenjahre bezieht, von den Wesensbekenntnissen der Jünglingsbriefe auch schon für die späteren Knabenjahre, und wir bedürften der willkommenen Bestätigung in der Lucinde gar nicht[4]: „Er hatte weniges erlebt und war doch voll von Erinne-

[1] Lucinde, S. 126. [2] S. 124. [3] Rouge, S. XIII. [4] S. 125.

rungen, auch aus früher Jugend: denn ein sonderbarer Augenblick von leidenschaftlicher Stimmung, ein Gespräch, ein Geschwätz aus der Tiefe der Herzens, blieb ihm ewig teuer und deutlich, und noch nach Jahren wußte er's genau, als wäre es gegenwärtig. Aber alles, was er liebte und mit Liebe dachte, war abgerissen und einzeln."

Disharmonie und Unberechenbarkeit: das müssen von Jugend auf die bestimmenden Faktoren seines Wesens gewesen sein. Eine Masse von unbeherrschten und ungeordneten Kräften und Trieben, die, von sehr verschiedener Stärke, sich nicht von selbst zusammenfinden und ausgleichen konnten, machten die junge Seele, welche sich nicht zu wehren wußte, zum Spielball ermüdender oder zerstörender Stimmungen. Eine nervöse innere Rastlosigkeit, ein triebhaftes Vorwärtsdrängen aus unbestimmter Sehnsucht heraus nach etwas Unerhörtem, Großem, das alles mit einem Male gibt, ist dem Knaben angeboren und beruht wohl auf physiologischen Bedingungen. Es äußert sich in Reizbarkeit bei Widerständen, Jähzorn und augenblicklichen Gefühlen der Rachsucht, die aber unter der Einwirkung anderer Faktoren bald einer entschiedenen Erschlaffung weichen. Er mußte zeitweilig ganz rauh und verwildert erscheinen, zumal wenn er die Fassung in irgendeiner Lage verlor, was bei seinem Mangel an innerem Gleichgewicht sehr leicht geschah. Wenn es einmal zu einer der sicher sehr seltenen Äußerungen einer liebevolleren Empfindung kam, so trat sie ebenso ungestüm auf, weil ihr stets eine große innere Erregung vorausging[1]. Allen Fremden gegenüber zeigte er sich in scheuer Unliebenswürdigkeit.

Er fühlte sich gefesselt durch alle Formen der Unterrichtung und der häuslichen Erziehung, kurz überall, wo er einen fremden Willen über sich fühlte, mochte das nun der Wille eines einzelnen sein, oder der einer Gesamtheit, den ein einzelner nur vertrat. Aber es ist bei ihm nicht die wildgeniale Empörung eines Kraftmenschen, sondern ein Gefühl und sicher schon sehr früh die halbe Erkenntnis, daß ihm so nicht zu helfen sei; daß in ihm manche Anlagen gar keiner systematischen Ausbildung in gemächlichem Fortschritt bedürften und andere nur unter der individuellsten Behandlung sich entwickeln konnten. Er sträubte sich gegen das Schema, weil es das „einzige Unglück" verschuldet, „sein Wesen einzuschränken"[2]. Bis in seine reiferen Jahre erwartet er von der

[1] Vgl. Briefe S. 1, 56, 63 f., 76, 78, 82. [2] Briefe S. 4.

äußeren Freiheit und Unbehindertheit die innere. Die Folge war ein lebhaftes Bedürfnis nach häufigerem Wechsel der äußeren Verhältnisse, ein Bedürfnis, von dem er sein ganzes Leben hindurch nicht frei werden sollte, da er nie die Verhältnisse finden konnte, die ihn frei gemacht hätten von angeborener Friedlosigkeit. Wenn er mit 21 Jahren immer wieder sagt: „ich kann nicht gefesselt sein — ich muß und will mir selbst leben, sicher und unbesorgt über das, was mir dabei aufstoßen mag, animo fretus“ [1], oder: „Ich sehe die offenbare Unmöglichkeit ein, mich in ein bürgerliches Joch zu schmiegen, um einen dürftigen Lohn meinen Geist, das bessere Teil meines Lebens, unwiederbringlich hinzuopfern, ohne Ersatz, ja ohne Linderung des harten Schicksals“ [2], wenn er mit 21 Jahren so spricht, so geben diese Worte natürlich außer besonderen häuslichen Erfahrungen, von denen unten die Rede sein wird, Meinungen und Triebe auch der Knabenjahre wieder, nur bewußter.

Es ist der Drang, der von Natur in ihm ist, zu bestimmen, nicht bestimmt zu werden, der aber nicht über soviel Kräfte verfügt, jeder von außen wirkenden, ihn durch die Zufälligkeit des Tages zwingenden Lage zu widerstehen, ihr seinen Willen aufzuzwingen, weshalb er das bedenkliche Mittel der Flucht zu wählen stets geneigt ist. Mit Notwendigkeit mußte das deshalb später ein zentraler Gesichtspunkt seiner historischen Betrachtungsweise werden; der Kampf zwischen bestimmt Werdendem und Bestimmendem, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, mußte ihm das Werden und den Wechsel der Kultur erklären. Höchst willkommen mußten ihm dazu die Betrachtungen Kants, Fichtes, Herders [3], Schillers und Humboldts kommen, die seine Formulierung mehr oder minder mitbestimmen, mögen die Beziehungen zu deren Gedankengängen nun direkter oder indirekter Natur sein, was für die Abhandlung über das Studium der griechischen Poesie ja noch sehr diskutabel ist. Das jedenfalls hat der jetzt historisch denkende Verfasser an Erfahrung dazugewonnen, daß das Bestimmte notwendig mit dem Bestimmenden gegeben ist, daß gerade in der Tätigkeit des Bestimmens, in der Wechsel-

[1] Briefe S. 84. [2] Briefe S. 90.

[3] Der engere Anschluß zeigt sich noch in der ersten Form des Studiumaufsatzes Walzel, KNL 142, S. 267. Für alle lediglich sachlichen Beziehungen zur Bildung persönlich irrelevanter Meinungen, die für unseren Zweck zu nebensächlich sind, verweise ich auf Alts Schrift „Schiller und die Brüder Schlegel“, Weimar 1904.

wirkung von Freiheit und Natur der Fortgang der Bildung sich zeigt. Der Mensch selbst ist eine aus reinem Selbst (mit Selbstbestimmung, Freiheit) und einem fremdartigen Wesen gemischte Natur; und „nur das Gemüt, welches von dem Schicksal hinlänglich durchgearbeitet worden ist, erreicht das seltene Glück, selbständig sein zu können. Die Grundlage seiner stolzesten Werke ist oft ein bloßes Geschenk der Natur, und auch seine besten Taten sind nicht selten kaum zur Hälfte sein. Ohne alle Freiheit wäre es keine Tat; ohne alle fremde Hilfe keine menschliche . . . Bildung oder Entwicklung der Freiheit ist die notwendige Folge alles menschlichen Tuns und Leidens, das endliche Resultat jeder Wechselwirkung der Freiheit und der Natur“ [1]. Der Knabe und Jüngling trotzte noch darauf, die Verhältnisse zu finden, wo es keine Einschränkung seines Wesens, seiner selbsttätigen Bestimmung gäbe. So überläßt er sich hier noch geradezu dem Zufall, den er doch im Grunde als den Tyrannen des Bestimmten hassen muß. Auch darüber wird er sich erst später klar: „Alle besseren Menschen hassen den Zufall und sein Gefolge in jeder Gestalt“, während „die Ansprüche an die Selbsttätigkeit der Masse, so scheint es, nie mäßig genug sein können“. „Ihre Bildung, ihre Fortschritte und ihr endliches Gelingen bleiben — trauriges Los! — dem Zufall überlassen“ [2]. Niemals auch, das ist klar, wird diese auf Freiheit gestellte Veranlagung, wenigstens so lange sie nicht sich selbst verleugnet, schwächlich Bankerott macht, wie der Wiener Damenredner, niemals wird sie die unbedingte Schädlichkeit der frei sich auswirkenden Persönlichkeit anerkennen, selbst wenn sie sich gegen die durch die Tradition geheiligte Ordnung wendet. Denn „eine zahme Kraft durch den gewaltsamsten Zwang in guter Zucht und Ordnung halten, ist eben kein großes Kunststück. Wo aber die Neigungen nicht unbeschränkt frei sind, da kann es eigentlich weder gute noch schlechte Sitten geben. Wem der mutwillige Frevel des Aristophanes bloß Unwillen erregt, der verrät nicht allein die Beschränktheit seines Verstandes, sondern auch die Unvollständigkeit seiner sittlichen Anlage und Bildung. Denn die gesetzlose Ausschweifung dieses Dichters ist nicht bloß durch schwelgerische Fülle des üppigsten Lebens verführerisch reizend, sondern auch durch einen Überfluß von sprudelndem Witz, überschäumendem Geist und sittlicher Kraft in freiester Regsamkeit hinreißend schön

[1] Jugendschriften I, S. 96. [2] Jugendschriften I, 111.

und erhaben . . . Welches noch so Treffliche könnte nicht durch zufällige Umstände verderblich werden? Nur der absoluten Nullität geben wir das zweideutige Lob völliger Unschädlichkeit“ [1]. Schließlich bleibt ihm das charakteristische Bedürfnis des Genies, des wahrhaften und letzten Förderers menschlicher Bildung also, die Freiheit. Die Seltenheit des Genies ist die Schuld politischer (d. h. hier: gesellschaftlich-dogmatischer) Pfuscherei. „Gebt die Bildung frei und laßt sehen, ob es an Kraft fehlt“ [2]. Ebenso hängt der gesamte Kulturstand einer Nation von dem Maß von Freiheit ab, in dem sie lebt [3]. Diese eminente Bedeutung der Freiheit für die Entwicklung der Menschheit bleibt ein Grundprinzip seiner Gedankenwelt. Als er später, 1796, veranlaßt durch die Kantische Schrift vom ewigen Frieden, seinen „Versuch über den Begriff des Republikanismus“ schrieb [4], führte er im Anschluß an die allgemeine Forderung der progressiven Vervollkommnung der modernen werdenden Kultur aus: die bürgerliche Freiheit ist eine Idee, welche nur durch eine ins Unendliche fortschreitende Annäherung wirklich gemacht werden kann. Die Kantische Erklärung gebe nur das Minimum der bürgerlichen Freiheit, das Medium ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen als solchen, welche die (repräsentierte) Mehrheit des Volks wirklich gewollt hat, das (unerreichbare) Maximum würde eine absolute Gleichheit der Rechte und Verbindlichkeiten der Bürger darstellen und aller Herrschaft und Abhängigkeit ein Ende machen. — Aus dem Satz: „das Ich soll sein“ entwickelt er das Postulat: „das Ich soll mitgeteilt werden“ und zeigt die politische Freiheit als die Folgerung eines politischen Imperativs, so die große praktische Emanzipation des Bürgertums im Staate (in der Steinschen Reform) an seinem Teil mit vorbereitend. Auch keine ernüchternde Erfahrung kann ihn zurückbringen: „Wert ist vielleicht kein Volk der Freiheit, aber das gehört vor das Forum Dei“ [5].

Schließlich spielt der Gegensatz von Bestimmen und Bestimmtwerden seine mystisch-symbolische und zugleich sinnlich-physische Rolle einerseits

[1] Über das Studium der griechischen Poesie, Jugendschriften I, S. 155, auch Rouge, S. 164.

[2] Jugendschriften I, S. 174.

[3] Rouge, S. 163; dazu vgl. man die parallelen Ausführungen in Winckelmanns Geschichte der Kunst im zweiten Teil, Justi, Winckelmann III, S. 122 ff.

[4] Jugendschriften II, S. 57. [5] Athenäums-Fragment 212.

in der Beziehung des Männlichen und Weiblichen schlechthin und andrerseits im Geschlechtsakt in der höchst zweideutigen „Reflexion" der Lucinde[1], die Dorothea und Caroline als Lucinde und Juliane im Roman so charakterisieren, wie sie sie wohl zunächst in der Wirklichkeit aufnahmen, als „Anspielungen, die mit unverständlichem Verstand nicht an der Grenze, sondern bis in die Mitte der Sinnlichkeit nicht spielen, sondern widersinnig streiten"[2].

Aus der Erwägung solcher Anlagen und aus der Erfahrung der eigenen Gebundenheit in einem einflußreicheren und bedeutenderen bürgerlichen Amt mochte dem Vater der soviel bestaunte Gedanke gekommen sein, Friedrich zum Kaufmann zu bestimmen, wohl nicht ohne kindliche Anregungen des Sohnes selbst, dem der Kaufmann, wie vielen Beamtensöhnen als „sein eigener Herr" und als tätiger Weltmann erscheinen mochte. Und eine Bewunderung tätigen Handelns hat Friedrich sicher früh an den Tag gelegt. Er dachte sich die Tat als ein Befreiungsmittel von dem Chaos seines Innern, das sich rastlos über alle auftauchenden Inseln wieder zu ergießen strebte. „Der Kampf mit Hindernissen und die Freude des erkämpften Gelingens muß unseren eilenden Geist aufhalten"[3]. Aber dabei blieben seine Wünsche nicht in den Grenzen seiner Anlagen; er glühte oft der Tat entgegen, aber er war ihrer nur selten fähig, und wenn einmal, so nur im Impuls. Hier muß man sich klar machen, was er unter Tätigkeit versteht. Nur der ist ihm tätig, der nicht im stumpfen „sich beschäftigen" seine Befriedigung findet, sondern in allem, was er tut, einen großen Zweck vor Augen hat, im besonderen das Allgemeine sich ständig gegenwärtig macht und im Endlichen das Unendliche sucht und zeigt. Nur nach dem letzten geht sein triebhaftes Streben; er will schriftstellerische Pläne ausführen[4], „nicht sowohl aus Liebe zum Werke als aus einem Triebe, der mich von früh an schon besessen, dem verzehrenden Triebe nach Tätigkeit, oder, wie ich ihn noch lieber nennen möchte, die Sehnsucht nach dem Unendlichen". Dieses für die romantische Bewegung bedeutsame Wort und die Erscheinung, welche es dokumentiert, ist hier, wie wir sehen, noch persönlichstes Bekenntnis eines einzelnen aus seiner Veranlagung heraus. Wenn er im selben Brief berichtet, daß er sich

[1] S. 262. [2] Lucinde, S. 270.
[3] Febr. 1792, Briefe, S. 38. [4] Briefe, S. 18.

meistens mit Dingen beschäftigte, „die dem Herzen frische Lebenswärme geben", so ist darunter wieder nichts anderes zu verstehen, auf keinen Fall etwas fürs Herz. Wer so denkt, kann nichts schlecht machen, wenn er die Kraft der Ausführung hat, denn er wird lieber nichts machen. Friedrich Schlegel aber hatte nicht die Kraft der Ausführung, wenigstens nicht in gleichem Verhältnis!

Denn es fehlte ihm vor allem an Energie. Entschlußfähigkeit, d. h. Fähigkeit zur Fassung und schnellen Ausführung von Entschlüssen besaß er wohl und mochte sie, wie so viele, manchmal mit Energie verwechseln. Die stets bereite Fähigkeit zu Entschlüssen ist eine Anlage, ein Willenstrieb, der, wenn er rein und unvermischt zur Geltung kommt, zur praktischen Betätigung im Leben prädestiniert, Energie dagegen ist eine Mischung, ein Resultat, eine entwickelte Kraft, die mit Verstandes-, Gefühls- und ethischen Antrieben durchsetzt und geläutert ist, die nach individuellen Ordnungsprinzipien als Beherrscherin des rein Triebhaften auftritt. Energie ist immer eine Begleiterin oder Verkündigerin von Harmonie. Solche Energie besaß er gar nicht und es haben ihm nur wenige geholfen, sie später noch zu entwickeln; aber auch seine Entschlußfähigkeit wird meist im Keim erstickt unter Reflexion. In der Lucinde heißt es von Julius[1]: „Einen solchen Entschluß auszuführen (des Selbstmordes), wäre er sehr fähig gewesen, wenn er nur überhaupt zu einem Entschluß hätte kommen können", d. h., wenn er die Energie gehabt hätte, seine Neigungen und Wollungen zielbewußt zu konzentrieren, um so ein Entweder-oder seiner Entschlußfähigkeit darzubieten. Kaum ist ein Komplex im Werden, so schiebt ihn die Reflexion in eine neue Beleuchtung. Dabei war diese Energie eines seiner schönsten Ziele und der Besitz derselben galt ihm als eine Voraussetzung vollendeter Erhabenheit, wie wir sie in seinem Sinne gleich kennen lernen werden. Ganz genau formuliert das Ath.-Fragment 375 später das, was er immer davon gedacht hat: „Gerade die Energie hat am wenigsten das Bedürfnis, zu zeigen, was sie kann. Fordern es die Umstände, so mag sie gern Passivität scheinen und verkannt werden. Sie ist zufrieden, im stillen zu wirken ohne Akkompagnement und ohne Gestikulation. Der Virtuose, der genialische[2] Mensch will einen bestimmten Zweck durchsetzen, ein Werk bilden usw. Der energische Mensch benutzt immer nur den

[1] S. 168. [2] Nicht geniale.

Moment und ist überall bereit und unendlich biegsam. Er hat unermeßlich viel Projekte oder gar keine: Denn Energie ist zwar mehr als bloße Agilität, es ist wirkende, bestimmt nach außen wirkende Kraft, aber universelle Kraft, durch die der ganze Mensch sich bildet und handelt." Das Tragische war nur, daß sein Verstand und seine Gesinnung zwar immer diese wundervolle Kraft in sich postuliert und in den Zeiten des Selbstvertrauens festgestellt hat, daß aber seine Willenskraft nicht zureichte, so daß er zu der Betätigung des Virtuosen, des genialischen Menschen zurückkehren mußte, um mit ihrer Hilfe dem höheren Vermögen nahezukommen.

Er kann eben seine Neigungen und Fähigkeiten nur so schwer zusammenzwingen zur Konzentration, daß er, um etwas zu erreichen, sich gewisse (naheliegende) Ziele setzen muß, die er dann mit allem Eifer einer ethischen Pflichterfüllung zu gewinnen sucht[1]; nur so kann er sich mühsam und mit beständiger Aufbietung moralischer Kräfte vorwärtsschaffen. Arbeitsamkeit an sich ist ihm versagt, ihre Freuden erscheinen ihm in überspannten Augenblicken verächtlich. „Durch Fleiß wird nichts ausgerichtet"[2]. Es ist bedauerlich, daß der „äußere Erfolg" ihn nicht gereizt hat, denn er hätte ihm die Arbeit an sich weniger „zwecklos" gemacht. Nur soweit er gezwungen war, strebte er auf diesem Wege zur Arbeit: „Da der alte Saturnus aus sonderbarem Eigensinn das Arbeiten mit dem Essen und dieses mit dem Leben in sehr genaue Verbindung gebracht hat, so siehst Du, wie ich ersteres ergreifen muß"[3]. Ihm sind die Arbeitsamen „an sich" gar nicht „Tätige", sondern „Lastträger des Schicksals".

Ganz gewiß fühlte sich Friedrich in den früh sich an die Neigung der Trägheit anschließenden Betrachtungen, teils zustimmend, teils abweisend angeregt durch die immer wiederkehrenden Gedanken Karl Philipp Moritzens über die Tätigkeit, den er, wie wir weiter unten darlegen werden, sicher genau gekannt hat. Auch Moritz hatte, wie er ja noch in manchem andern Punkte verwandt erscheinen wird, in sich diesen Gegensatz von höchstem Streben und der Neigung zu physischer Trägheit auszugleichen[4]. Nur brachte er es schneller dahin, weil die Kon-

[1] Briefe S. 9. [2] Briefe S. 28. [3] Briefe S. 10.

[4] Siehe über seinen weitgehenden Mangel an Aktivität auch Eybisch, Anton Reiser, Untersuchungen zur Lebensgeschichte von K. Ph. Moritz. Albert Kösters Probefahrten, Bd. XIV, S. 45.

traste nicht so grell waren, und er, der empfindsamere, etwas pathologische Mann[1] nicht das ausgebildete Selbstvertrauen Friedrichs auf seine Begabung besaß und deshalb zur Resignation und zu Kompromissen geneigter war. In seiner Philosophie des Lebens[2] stellt er das von Friedrich befolgte Prinzip auf: „Um dies Leben erträglich zu machen, müssen wir einen großen Endzweck fassen, wonach jede tätige Kraft in uns sich unaufhörlich bestrebt, und der uns keine Zeit übrig läßt, uns über die kleinen niedrigen Zufälle des Lebens zu kränken, so wie ein Wanderer der Dornen nicht achtet, die seine Füße verletzen, wenn er nur bald seine gewünschte Heimat vor sich siehet." Wieviel konkreter und „arbeitsamer" er aber gleich diese Zielsteckung auffaßt, zeigt eine Anfangsbetrachtung[3]: „Nie wirst du dich in eine anhaltende Tätigkeit versetzen, solange nicht deine Endzwecke gewiß und bestimmt gewählt sind. Über der Menge von Entwürfen, die du gern zugleich ins Werk richten möchtest, wirst du keinen einzigen ausführen, wo du dich nicht überwindest, einige deiner Lieblingsideen gänzlich fahren zu lassen, unter den mannigfaltigsten Entwürfen eine richtige Wahl zu treffen, und dann zuerst nur einen einzigen mit ungeteiltem Enthusiasmus hinauszuführen, so schwer dir auch indes die Vernachlässigung der übrigen sein wird." Er faßt seine Schwäche mit zielbewußtem Willen zur Besserung an und formuliert sich Leitprinzipien[4]: „Wenn man sich eine Zeitlang nützlich beschäftigt hat, und noch viel länger dazu aufgelegt wäre, so überredet man sich oft, man habe schon genug getan und bricht da ab, wo die Arbeit vielleicht am besten gelungen wäre. Wenn ich das inskünftige bei mir bemerke, so will ich mich überwinden, gerade da fortzufahren, wo ich den stärksten Trieb aufzuhören empfinde — überhaupt, glaube ich, ist es gut, wenn man ein Geschäft, das man unternimmt, nicht seinen abwechselnden Launen überläßt, sondern sich selbst ein Gesetz auflegt, es binnen einer gewissen Zeit zustande zu bringen, oder wenigstens nicht eher etwas anderes vorzunehmen, wenn auch der Trieb dazu noch so stark sein sollte." So schreitet er denn auch bald vorwärts zu der Goetheschen Weisheit des Schatzgräbers, die der baldige Bewunderer und Freund Goethes mit ganz ähnlichen Worten vorwegnimmt[5]: „Laß den Mut nicht sinken! Nach der Arbeit kannst du ruhen.

[1] Vgl. Eybisch, S. 95.
[2] Beiträge zur Philosophie des Lebens, 2. Aufl., 1781, S. 60.
[3] S. 15. [4] S. 164. [5] S. 167.

Wenn der Abend kommt, so eilest du dann an das Geschäft deines Herzens und hast die Zeit erkauft zum fröhlichen Werke: wenn du aber laß bist, so wird Unmut deine Seele verfinstern, und Freude wird nicht den Abend dir versüßen, den du durch keinen Tag voll Mühe erkauft hast." Hier fand Friedrich sogar ein besonderes Kapitel über die Trägheit[1]. Aber ihm mochte damals noch diese „Methode der Arbeitsamkeit" verächtlich und philisterhaft erscheinen, da er noch ohne Vorwurf rezeptiv bleiben konnte. Mehr mußten ihn die Zustandsbekenntnisse und die unmittelbaren Reaktionen fesseln[2]: „Eine rasche Entschließung ist besser, als lange Reflexionen. Das Leben ist zu kurz zu den letztern. Indem man über die Vergangenheit nachdenkt, entflieht die Gegenwart. Die gegenwärtigen Augenblicke sollen mir wieder wichtiger werden, und schämen will ich mich meiner Untätigkeit, die mir wieder fünf Tage meines Lebens geraubt hat . . . Oft überwältigte mich die Trägheit", wenn meine Gedanken zu hoch gespannt waren, daß ich unter ihrer Last danieder sank, und mich nicht wieder erheben konnte . . . Heftige Wünsche[4] sind gemeiniglich der Keim zu einer unvermeidlichen Schwermut und diese wieder zu einer langwierigen Untätigkeit und Trägheit." Friedrich mochten diese Ausführungen zugleich anziehen und abstoßen. Was ihn gewiß interessierte, war dieselbe Umwendung der aus der Selbstanalyse gewonnenen Beobachtungen ins Typische und Allgemeine, die auch er suchte; denn er wollte in angstvoller Beklemmung der Vereinzelung seines gleichartigen Zustandes entfliehen. Abstoßen mochte ihn dagegen die aufdringliche pädagogische Verwendung für eine aufklärerische Moralphilosophie[5].

Wieder treibt die Ironie des Unvermögens ihren Spott mit ihm. Tätige in seinem Sinn können nur die Energischen sein, denen sich bei ihrer beständigen Tatbereitschaft und Tatfähigkeit alle hohen Gedanken sofort und von selbst in Wirkung umsetzen; das sind die visionären Seher, die Propheten. Wie oft muß er dagegen sehen und bekennen, daß die besten Früchte doch nur der Arbeit im gewollten Frondienst zu danken waren. Und so hat er denn schon 1794 seine Ansicht über diesen Punkt geändert, nachdem er erfahren hat, daß das Werk (Gesch. d. gr. Poesie) nicht zustande kommt, das ihm schriftstellerischen Ruf ver-

[1] S. 41 ff. [2] S. 20. [3] S. 43. [4] S. 44.

[5] Vgl. dazu Eybisch, S. 96 ff., und zur Tendenz der berüchtigten Rezensionen (Schillers Kabale und Liebe!) in der Vossischen Zeitung: ebendaselbst S. 108 ff.

schaffen soll — ohne Arbeit. Die großen Erfindungen sind und bleiben natürlich auch jetzt Vorbedingung der Arbeit, aber dann muß das ποιεῖν sie zur Ausführung bringen. „Ich arbeite beständig, und durchaus nur zu meinem nächsten Zweck“[1]. So systematisch, wie es Wilhelm zu wünschen scheint, geht es zwar nicht: „Du fragst nach der Einteilung meines Tages? Diese ist folgende: Wenn ich aufwache, fange ich an, an meinem Werk zu arbeiten und ich höre auf, wenn ich mich niederlege. Im Wechsel des Schreibens, Denkens, Lesens, Exzerpierens habe ich keine feste Regel“[2].

Über seine Arbeitsmethode bei der Gestaltung seiner Gedanken informiert uns auch Dorothea[3], wenn sie 1800 an August Wilhelm über die philosophischen Vorlesungen Friedrichs in Jena berichtet, die den „tiefen Freund“ immer mehr in die Tiefe seines „tiefsinnigen Geschäfts“ versenken. „Es wäre vielleicht zu wünschen, er arbeitete seine Vorlesungen gleich ordentlich aus, so könnte er sie alsdann ohne Zeitkosten drucken lassen. Das kann er aber nicht; er improvisiert sie durchaus und nimmt nichts mit aufs Katheder, als ein Quartblättchen mit + und ⩞ und solcherlei Krakelfüße, wie Sie sie schon aus seinen Heften kennen.“ Auch die erste Fassung des Studiumaufsatzes (Walzel in der DNL 142) gibt einen leichten Einblick. In dem Aufsatz stehen die Exzerpte noch unverarbeiteter nebeneinander und bei den Literaturangaben haben wir solche Krakelfüße wie z. B. φ u. Math. = Philosophie und Mathematik, und ähnliches[4].

Er weiß jetzt auch die Arbeit schon der Tätigkeit richtig unterzuordnen: Ob er von den großen Plänen einige ausführen wird, „das ruht im Schoße des Schicksals. Diese Werke werden nicht in der Zeit geboren, es bedarf keiner Arbeit sie zu bilden, aber Muße, reine Stimmung, ungetrübte Heiterkeit, Ruhe, kurz alles, was ich noch hoffe und zu verdienen suche. Bis dahin will ich nur arbeiten und zugleich mich in den Waffen üben, mit denen ich dann um den Lorbeer kämpfen will. Ich meine Sprache, Manier; alles, was Werkzeug ist“[5]. — Und da er nun den heilsamen Erfolg an sich erlebt hat, schreibt er selbst[6] zu des Bruders Versuchen, den Shakespeare zu verdeutschen: „Kannst Du eine

[1] Br. S. 169. [2] Br. S. 182.

[3] Reichs Dorothea I, 53. [4] Siehe S. 245 a. a. O. [5] Br. S. 211.

[6] Auch vorher schon mit Verweisen auf Schiller, Goethe, Körner und Bürger (Br. S. 234).

solche poetische Übersetzung nicht, wie doch selbst Raphael und Mengs ihre großen Erfindungen ausführten, als Arbeit treiben? — Wenn Du das nicht kannst, so rate ich Dir unverzüglich eine andere zu wählen, mit der dies der Fall. Denn ich halte eine solche Beschäftigung für unentbehrlich. Die ruhige Freude, gut und fleißig gearbeitet zu haben, erhält uns, und befördert gerade die glücklichste Stimmung, die zum eigentlichen Erfinden und Bilden so notwendig ist. Erlaube mir immer etwas über Schriftstellerdiät zu schwatzen. Ich rede als ein junger Bursche zu einem älteren Meister. Aber Du bist erst seit kurzer Zeit in dem Fall, ganz schriftstellerisch zu leben, ich schon dritthalb Jahre . . . Bei jeder Arbeit muß man einen äußeren Anhalt haben, ein völlig Gegebenes, wo unser Geist daran hinwandelt, hineinarbeitet, vertieft, bestimmt, tappt und leise fühlt. Wenn wir eben auch nicht jeden Augenblick große Blicke ins Innere tun, so kommen wir doch ganz leise immer weiter. — Meine Arbeiten über die Griechen sind fast alle Arbeiten in diesem Sinne, und ich befinde mich wohl dabei. Ich weiß, Du wirst nicht eher in Ruhe kommen, nicht eher schöne Organisation in Dein ganzes Leben bringen, bis Du ein solches gefunden hast. Die Erfahrung würde Dich bald belehren, aber ich möchte gern, daß Dir die kleinen Vorteile, die ich teuer erkauft habe, gleich geschenkt wären. Für mich ist eine historische, kritische Arbeit eine solche Grundlage, und ich habe guten Grund zu glauben, daß bei allen Menschen eigentlich philosophische und poetische Arbeiten Sache der Begeisterung sind, und nicht permanent gebildet werden können. Von großem Vorteil ist es mir gewesen, alle Plane sogleich zu Papier zu bringen, wenn auch nur mit einigen Worten, was ein Buch werden soll. Ich wende rhapsodisch dazu, was mir während der permanenten Arbeit von selbst einfällt, und ich habe gewöhnlich zusammen mehr Plane, als ich bestreiten kann. Vor diesem zu Papier bringen hat man gewöhnlich eine lebhafte Abneigung. Diese muß überwunden werden und man kann sich hier ohne allen Nachteil Zwang antun. Es ist eine natürliche Empfindung, was wir in dunkler Form ahndeten mit warmer Glut, wo sich das Unbestimmte regt, wie der schwangere Keim einer werdenden Welt, das erscheint in den kahlen Zügen, die sich gerade fassen lassen, dürftig und oft genung sogar lächerlich. Dadurch kommt in unser Bilden und Weben Beharrlichkeit, die dem Künstler und Denker so notwendig ist, wie dem Helden. Ich verstehe nicht die eiserne Hartnäckigkeit der Armut, sondern ein

sanftes Zusammenhalten seiner Selbst ohne Gewalt“[1]. — Es ist rührend und belustigend zugleich, Friedrich diese Arbeitsanweisungen dem fleißigen Wilhelm geben zu sehen. Die eherne Notwendigkeit heilt ihn von einem pseudogenialischen Prinzip, das immer nur bei Stürmern und Drängern Geltung gewinnen konnte, und bringt ihn zugleich der wahren Energie ein Stück näher. Denn die Genies, die ja auch immer „energisch“ sind sind stets fleißig gewesen. So kann das Freundesauge Schleiermachers denn bald beobachten, „wie alle seine Arbeiten nicht von ungefähr, sondern nach einem großen Plan aufeinanderfolgen, mit welcher Beharrlichkeit er alles verfolgt, was er einmal angefangen hat“[2]. Das gesunde Grundempfinden bleibt von dieser Verachtung der Arbeitsamkeit übrig und übersteigert sich später in der Lucinde so paradox in dem Lob der Faulheit. Es ist die Verachtung der eisernen Hartnäckigkeit der Armut, jener Arbeitsamkeit, der nicht die großen Erfindungen Flügel leihen.

Gerade diejenigen, die nur von dieser Arbeitsamkeit lebten, die „Ökonomie“ zum Prinzip alles Schaffens erhoben, die Berliner Aufklärer, wagten es, einen Mann als ihren Heros zu proklamieren, der soviel von seiner erhabenen Tätigkeit besaß, Lessing. Gegen diese Lastträger des Schicksals wendet sich sein angespeicherter Arbeitsamkeitshaß. Ja, Lessing, wie er ihn später erkannte, das war ein Mann, in dessen Leben „großer freier Stil“ war, „göttliche Unruhe, die überall und immer nicht bloß wirken, sondern aus Instinkt der Größe handeln muß“[3]. Die „Idylle über den Müßiggang“ in der Lucinde[4] ist eine burleske parodistische Abrechnung mit sich sowohl, wie er früher war und in seinen schwachen Stunden sich noch erfand, und zugleich mit der nichtigen Geschäftigkeit der Aufklärer. Daß bei der mangelnden Kraft jenes Prinzip der abwartenden Tätigkeit praktisch zum Nichtstun führte, zur regulären Verbummelung, ist klar. Und so mußte er, wenn er konsequent das Prinzip durchführte, die Faulheit selbst als wahre Fruchtbarkeit verbürgenden Zustand vergöttlichen. Das tut ironisch die Idylle, indem sie dem Wohlbehagen an diesem nicht unmittelbar gewollten Zustand ein Denkmal setzt. „Sieh, ich lernte von selbst, und ein Gott hat mancherlei Weise mir in die Seele gepflanzt.“ Ja, gewiß, so wäre die

[1] Br., S. 242 ff. [2] Haym, Romantische Schule, S. 246.
[3] Lessing-Aufsatz, Jugendschriften II. [4] S. 77 ff.

Faulheit eine „gottähnliche Kunst“, die „Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung“. In unbezweifelbarer Selbstverspottung sieht er sich „wie ein nachdenkliches Mädchen in einer gedankenlosen Romanze am Bach sitzen“, den fliehenden Wellen nachsehend, statt sie zu fassen und zu fangen. „Aber die Wellen flohen und flossen so gelassen, ruhig und sentimental, als sollte sich ein Narzissus in der klaren Fläche bespiegeln und sich in schönem Egoismus berauschen.“ Er scheint mir hier aber auch an die weiter unten zu besprechende Abhandlung Moritzens „über die bildende Nachahmung des Schönen“ zu denken, wo entsprechend der Theorie des Verfassers von dem tendenz- und absichtslosen selbsttätigen Werden des Kunstwerkes der Weg zum Genuß in folgender Ausführung gewiesen wird[1]: „Was uns daher allein zum wahren Genuß des Schönen bilden kann, ist das, wodurch das Schöne selbst entstand: vorhergegangene ruhige Betrachtung der Natur und Kunst, als eines einzigen großen Ganzen, das in allen seinen Teilen sich in sich selber spiegelnd, da den reinsten Abdruck läßt, wo alle Beziehung aufhört, in dem echten Kunstwerke, das, so wie sie, in sich selbst vollendet, den Endzweck und die Absicht seines Daseins in sich selber hat.“ — Er parodiert, dann mitten in der Parodie ernstwerdend, die von ihm in seiner ganzen Jugendentwicklung verehrte Theorie der edlen Einfalt und stillen Größe Winckelmanns (s. unten): „Gleich einem Weisen des Orients war ich ganz versunken in ein heiliges Hinbrüten und ruhiges Anschauen der ewigen Substanzen, vorzüglich der Deinigen und meinigen. Größe in Ruhe, sagen die Meister, sei der höchste Gegenstand der bildenden Kunst; und ohne es deutlich zu wollen, oder mich unwürdig zu bemühen, bildete und dichtete ich auch unsere ewigen Substanzen in diesem würdigen Stil. Ich erinnerte mich, und ich sah uns, wie gelinder Schlaf die Umarmten mitten in der Umarmung umfing. Dann und wann öffnete einer die Augen, lächelte über den süßen Schlaf des andern und wurde wach genug, um ein scherzendes Wort, eine Liebkosung zu beginnen: aber noch ehe der angefangene Mutwille geendigt war, sanken wir beide fest verschlungen in den seligen Schoß einer halbbesonnenen Selbstvergessenheit zurück“[2]. Damit wendet sich der kritisierende Blick von dem mißbrauchten Ideal ab und in ernsthafterer Verteidigung des wahren Ideals gegen seine Mißkenner und Feinde.

[1] Original S. 39/40, Neudr. S. 29. [2] S. 81—83.

Schon im physischen Leben ist die Frische, der frischhaltende Schlaf, so notwendig für die wahrhaft große Betätigung, nichts hemmender als rastloses Treiben. „Wie wetteifern (die Dichter) im Lobe der Einsamkeit, der Muße, und einer liberalen Sorglosigkeit und Untätigkeit!" Und nun folgt die offene, nur absichtlich noch übertreibende Verteidigung gegen die sinnlose und unmöglich Interesse weckende Geschäftigkeit um nichts und wieder nichts, die er den im höheren Sinn „verstand"losen Aufklärern vorwirft. „Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft oder schöne Gestaltung geben? Nichts ist es, dieses leere, unruhige Treiben, als eine nordische Unart, und wirkt auch nichts als Langeweile, fremde und eigne. Und womit beginnt und endigt es als mit der Antipathie gegen die Welt, die jetzt so gemein ist? Der unerfahrene Eigendünkel ahndet gar nicht, daß dies nur Mangel an Sinn und Verstand sei und hält es für hohen Unmut über die allgemeine Häßlichkeit der Welt und des Lebens, von denen er doch noch nicht einmal das leiseste Vorgefühl hat. Er kann es nicht haben, denn der Fleiß und der Nutzen sind die Todesengel mit dem feurigen Schwert, welche dem Menschen die Rückkehr in das Paradies verwehren. Nur mit Gelassenheit und Sanftmut, in der heiligen Stille der echten Passivität, kann man sich an sein ganzes Ich erinnern, und die Welt und das Leben anschauen. Wie geschieht alles Denken und Dichten, als daß man sich der Einwirkung irgendeines Genius ganz überläßt und hingibt? Und doch ist das Sprechen und Bilden nur Nebensache in allen Künsten und Wissenschaften, das Wesentliche ist das Denken und Dichten, und das ist nur durch Passivität möglich. Freilich ist es eine absichtliche, willkürliche, einseitige, aber doch Passivität"[1].

Dieses Wort darf natürlich gar nicht gepreßt werden. Es ist, wie gesagt, ganz relativ: Empfänglichkeit, frei von äußerlicher Geschäftigkeit,

[1] S. 84. Der alte Schlegel hat sich später diese Vorstellungen zunutze gemacht für seine Vorstellung von Gottes Existenz. Nach Angelus Silesius definiert er Gott als die Ruhe; nicht im menschlichen Sinne als Untätigkeit oder Trägheit zu verstehen, sondern als eine Ruhe, „aus der alles Leben und alle Fülle der Liebe hervorgeht, weil sie selbst ein unvergängliches Feuer ewiger Liebe und Seligkeit ist". „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus", Ölzweige II, Nr. 19, s. Eckardt, Mitteilung in den histor.-politischen Blättern 1910, 146, S. 771.

die dem Geist erst die wahre „Tätigkeitsfreiheit" gibt. „Je schöner das Klima, desto passiver ist man . . ., wo hat sich aber der Geist zarter und süßer gebildet, als in Indien?" Freilich, die Passivität der Frau konnte er früher noch nicht rühmen, wie in der Lucinde. Paradox wird nun die Pflanze — nicht etwa nur in unbewußter Anlehnung an den schönen Vergleich aus der Bibel[1], sondern in deutlicher Beziehung auf Goethes „Metamorphose der Pflanzen"[2] als die schönste unter den Formen der Natur gepriesen. Und als die sittlichste! Denn die poetische Sittlichkeit[3] ist ihm ja nichts als jenes beständige, nichts direkt wollende, tätige Streben nach dem höchsten Ziel, und das führt ihn zum praktischen Nichtstun. Und so kehrt diese Betrachtung zum selbstironischen Ausgang zurück: „Und so wäre ja das höchste, vollendetste Leben nichts als reines Vegetieren." Eine Allegorie schließt sich an, die sich ganz als Satire auf die aufklärerische Geschäftigkeit gibt. Julius sieht sich in einem Theater. Das Publikum zeigt sich in einem „unermeßlichen Gedränge, einem wahren Meer von wißbegierigen Köpfen und teilnehmenden Augen. An der rechten Seite des Vorgrundes war statt der Dekoration ein Prometheus abgebildet, der Menschen verfertigte. Er war an einer langen Kette gefesselt und arbeitete mit der größten Hast und Anstrengung; auch standen einige ungeheure Gesellen daneben, die ihn unaufhörlich antrieben und geißelten. Leim und andere Materialien waren im Überfluß da; das Feuer nahm er aus einer großen Kohlenpfanne"[4].

[1] Schauet die Lilien auf dem Felde . . . usw. Matth. 6. 28, Luk. 12, 27.

[2] Das starke Interesse für das Goethesche Gedicht bezeugt uns Friedrich in dem Brief an Caroline vom 29. Oktober 98, also gerade vor dem Beginn der „Lucinde" (Caroline I, S. 226): „Unter Goethes Sachen bete ich die Metamorphose absonderlich an." Ich zitiere die hierher gehörigen Stellen des Gedichts:

Werdend betrachte sie nun, wie nach und nach sich die Pflanze,
Stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht . . .

Einfach schlief in dem Samen die Kraft; ein beginnendes Vorbild
Lag, verschlossen in sich, unter die Hülle gebeugt,
Blatt und Wurzel und Keim, nur halb geformet und farblos; . . .

Und so erreicht es zuerst die höchst bestimmte Vollendung,
Die bei manchem Geschlecht dich zum Erstaunen bewegt.

Die nach einem ideenhaften Vorbild wirkende Kraft erinnert an die Lehre Moritzens in der „bildenden Nachahmung des Schönen".

[3] Siehe unten bei der Beurteilung Bürgers, S. 109ff.

[4] S. 89.

Das ist die Fratze eines wahren Schöpfers, der statt von der „Tätigkeit" von nichtiger „Geschäftigkeit" erfüllt ist; die Materialien sind für ihn die Hauptsache; das Feuer seiner Belebung stammt nicht von der Sonne, sondern aus einer schwelenden Kohlenpfanne! „Dieser Prometheus (ist) der Erfinder der Erziehung und Aufklärung. Von ihm habt ihr es, daß ihr nie ruhig sein könnt, und euch immer so treibt; daher kommt es, daß ihr, wenn ihr sonst gar nichts zu tun habt, auf eine alberne Weise sogar nach Charakter streben müßt, oder euch einer den andern beobachten und ergründen wollt. Ein solches Beginnen ist niederträchtig. Prometheus aber, weil er die Menschen zur Arbeit verführt hat, so muß er nun auch arbeiten, er mag wollen oder nicht. Er wird noch Langeweile genug haben und nie von seinen Fesseln frei werden"[1]. Diesen Prometheus kann die Menge in Ehren halten, „er hat euch alle gemacht und macht immer mehrere euresgleichen"[2].

[1] S. 93.

[2] Den Prometheus als Bildner zeigt eine Tafel in K. Ph. Moritzens Götterlehre (siehe S. 33) und beschreibt ihn (siehe dazu Br. S. 140, wo Friedrich die genaue Kenntnis des Buches und das Interesse gerade für die Grundbedeutungen der mythologischen Gestalten bezeugt); vgl. auch Goethes energischen Verweis in der „italienischen Reise", daß hier die Antiquitäten zum Gebrauch eines jeden denkenden Menschen vermenschlicht und von allem Büchermoder und Schulstaub gereinigt würden. Bekannt ist die entscheidende Wirkung auf Schinkels Komposition. Helene Stöcker a. a. O. S. 35. Hederichs mythol. Lexikon hat Friedrich nicht mehr benutzt, ebenso nicht den vom Vater übersetzten Banier. Vgl. zur Entwicklung des Prometheussymbols Walzel, Ilbergs Neue Jahrbücher 1910, S. 40ff. Daß Friedrich Shaftesburys berühmten Passus aus dem Soliloquy gekannt hat, ist sicher; ebenso wahrscheinlich die deutsche Fassung in Sulzers Allgem. Theorie d. schönen Künste, Artikel Dichter (1771). Auch waren ihm natürlich die bedeutsamsten Verwendungen des Symbols nicht unbekannt: in Herders Fragmenten und kritischen Wäldern, in Goethes Shakespearerede und vielleicht in den Frankf. gel. Anzeigen und in der deutschen Baukunst. Außerdem spielt es eine Rolle in Hemsterhuis' „Simon", der ihm so lieb war (s. vor allem Ausg. 1912, II, 113ff.). Eine gewisse Verwandtschaft dieser Menschenbildnerei mit der Erzeugung des Homunculus durch Wagner in Goethes Faust ist ersichtlich. Ist doch der Homunculus auch „das höchste Produkt einer sich selbst bespiegelnden Verstandesaufklärung, welche das Wesen aller Dinge durch Reflexion zu ergründen trachtet" (Ed. Meyer, Studien zu Goethes Faust, Altona 1847, S. 127) oder nach Riemers „Mitteilungen" II, 251 „der aprioristische theoretische Mensch, wie er auf unseren Akademien formiert wird, der erst im weiten Meere anbeginnen muß und Zeit hat bis zum Menschen". Wie dort Homunculus erst in der natürlichen Urzeugung wahrer Mensch wird, so haben wir hier die zynische Empfehlung des Herkules in demselben Sinn. Ob eine anregende Beziehung von der Lucinde zum Faust besteht, sei dahingestellt.

Den echten Prometheus befreit von seinen Qualen der rastlos der Vollendung zustrebende Herkules[1]. K. Ph. Moritz charakterisiert den Befreier in der Götterlehre[2]: „In dem Herkules war die Menschheit gleichsam bis zu dem Gipfel ihrer Größe emporgestiegen. Und auch der Duldung des Prometheus . . . war nun ihr Ziel gesetzt". Die Vereinigung der Meere im Durchbruch der Landenge zwischen Weltmeer und Mittelmeer und die Umspannung der ganzen bekannten Welt durch seine Taten wird angedeutet. „Die Einbildungskraft konnte in dieser Dichtung sich nicht höher schwingen"[3]. „Wenn bei irgendeiner Götter- oder Heldengestalt der Begriff der Macht und Stärke über alles andere überwiegend ist, so ist dies beim Herkules der Fall, der gleichsam die aus ihrem ersten Schlummer erwachte Menschheit im Gefühl ihrer ganzen Kraft in sich abbildet; immer rastlos irgendein Ziel verfolgend, unbekümmert, was um ihn her steht oder fällt"[4]. Diese allegorische Deutung des Herkules hat Friedrich ergriffen, sie gehört sicher unter die Betrachtungsweise, die ihn bei Moritz so entzückte[5]. In der Götterlehre fand er auch[6] die Erweiterung der Rolle des Herkules: merkwürdig ist es, daß auch Herkules unter dem Namen Musagetes, als der Anführer der Musen bei den Alten verehrt wurde und man auf die Weise der Körperkraft und den Leibesübungen die geistigen Vorzüge zugesellte und beide sich unter einem Sinnbild dachte. Dieser Musagetes[7] schien ihm bald ein charakteristischer Führer für sein erhabenes Genie zu sein, als Apoll, den er dem schönheitsdurstigen Bruder überlassen konnte. So dichtete er seinen „Herkules Musagetes" mit den bezeichnenden Versen, die hierher gehören:

Schamlos mehret die Bücher, die schon im Druck sich erdrücken,
Tinte vergießend das Volk, immer noch tätig um Nichts[*].

Unter dem jungen Bären Herkules, den Caroline lecken und bilden soll

[1] K. Ph. Moritz' Götterlehre, S. 41: „Die Qualen des Prometheus dauerten so lange, bis ein Sterblicher durch Tapferkeit und unüberwindlichen Mut sich den Weg zur Unsterblichkeit und zum Sitze der Götter bahnte und das Menschengeschlecht mit dem Jupiter gleichsam wieder aussöhnte."

[2] S. 244. [3] S. 246. [4] S. 247. [5] s. unten S. 80. [6] S. 305.

[7] Bei Rückert tritt Herkules Musagetes scherzhaft auf als Befreier des Dichters von den „Chimären, die von Herzensblut sich nähren" (Jugendlieder), Ausg. v. Leistner, II, 149.

[*] Wir werden auf den Herkules Musagetes noch mehrmals zurückkommen. Vgl. jetzt auch Erich Schmidts 2. Ausgabe der Carolinebriefe II, S. 88.

und mit dem Waitz nichts anzufangen weiß[1], könnte man das Athenäum verstehen, das zuerst Herkules heißen soll. Da das aber ein ganz flüchtiger Gedanke war, denkt man besser an Friedrich selbst als Herkules Musagetes. In der Idylle vom Müßiggang nun erscheint der „vergötterte Herkules, wie er abgebildet wird mit der Hebe auf dem Schoße", aber als stumme Figur, dem falschen Prometheus gegenüber[2]. Freilich fällt auch er der ironisierenden Behandlung anheim und muß zugleich dem sexuellen Sonderthema der Lucinde opfern. — „Er fehlt in der Methode!", heißt es recht zur Chokierung der aufklärerischen Prügelknaben von ihrem Prometheus. „Wie kann man allein Menschen bilden wollen? Das sind gar nicht die echten Werkzeuge. Die hat der Gott der Gärten[3]". Und „darin dachte unser Freund Herkules richtiger, der 50 Mädchen in einer Nacht für das Heil der Menschheit beschäftigen konnte, und zwar heroische[4]. Er hat auch gearbeitet und viel grimmige Untiere erwürgt, aber das Ziel seiner Laufbahn war doch immer ein edler Müßiggang[5] und darum ist er auch in den Olymp gekommen"[6]. Das ist doch wenigstens noch Leben und nicht Scheinleben. Als ihren Freund bezeichnen den Herkules die jugendlichen Gestalten, welche vorn auf der Bühne liefen, „die sehr fröhlich waren und nicht bloß zum Schein lebten (wie wir es eben von dem falschen Prometheus und seinen Geschöpfen hörten). Die jüngsten glichen Amorinen, die mehr erwachsenen den Bildern von Faunen: aber jeder hatte seine eigene Manier, eine auffallende Originalität[7] des Gesichts, und

[1] Carol. I, 205. [2] S. 89. [3] Priapus.

[4] In diesem Zusatze ist der Beweis für den burlesken Charakter der Stelle doch ersichtlich gegeben.

[5] Nicht ironisch, d. h. in einseitig willkürlicher Beleuchtung, heißt das eben gerade seine Tätigkeit.

[6] Dieser Satz ist jedenfalls auf den Schillerschen Herkules zu beziehen, der nach vollbrachter Arbeit der Freuden des Olympos teilhaftig wird (in „Ideal und Leben" Str. 14/15). Auch in den ästhetischen Briefen wird der Zustand der Götter ähnlich als edler Müßiggang charakterisiert, nur natürlich in Schillerscher Reinheit. Schlegels ironische Spitze richtet sich gegen die moralisierende Tendenz Schillers, den Götterzustand als Belohnung für die Arbeit anzusehen. Nein, er ward ihm zuteil, weil er dieses Verlangen unauslöschlich in seinem Busen trägt. (Vgl. dazu auch Alt a. a. O. S. 64, der Schlegel zu grob auffaßt.)

[7] Die Menge hat „wißbegierige Köpfe und teilnehmende Augen", aber sie sind alle gleich, so daß man sie nicht unterscheiden kann. Man denkt an das erste Geschöpf des Mnesarchischen Prometheus, das noch ohne Seele ist in Hemsterhuis' „Simon",

alle hatten irgendeine Ähnlichkeit von dem Teufel der christlichen Maler oder Dichter: man hätte sie Satanisken nennen mögen"[1]. Das sind seine Seelenverwandten, die für ihn das Wort führen und wie er in Fragmenten sprechen. Der erste hat den Auftrag, die Idylle selbst zu charakterisieren: „Wer nicht verachtet, der kann auch nicht achten; beides kann man nur unendlich, und der gute Ton besteht darin, daß man mit den Menschen spielt. Ist also nicht eine gewisse ästhetische Bosheit ein wesentliches Stück der harmonischen Ausbildung?" Der zweite soll die Moralisten im feindlichen Lager paradox treffen. „Nichts ist toller, als wenn die Moralisten euch Vorwürfe über den Egoismus machen. Sie haben vollkommen unrecht, denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott ist[2]? Ihr irrt freilich darin, daß ihr ein Ich zu haben glaubt; aber wenn ihr indessen euren Leib und Namen oder eure Sachen dafür haltet, so wird doch wenigstens ein Logis bereitet, wenn etwa ja noch ein Ich kommen sollte." — „Und diesen Prometheus könnt ihr nur recht in Ehren halten, sagte einer der größten; er hat euch alle gemacht, und macht immer mehr euresgleichen." — Sehr wohl könnten diese Gesellen etwas von ihrer Farbe wieder aus Moritzens Götterlehre erhalten haben, wo die Satyrn[3] charakterisiert werden: „Jugendliche Schalkhaftigkeit und unbesorgter Leichtsinn zeichnen die Bildung dieser Wesen aus, welche, obgleich sterblich, dennoch durch eine höhere Natur über die Sorgen und den Kummer der Menschen erhaben sind", und ähnlich heißt es von den Faunen: „Man sieht, daß die Sorglosigkeit bei diesen Wesen ein Hauptzug ist, wodurch sie den Göttern ähnlich sind und von den Menschen sich unterscheiden"[4].

Nie in seinem Leben wird Friedrich ganz Herr dieser erschlaffenden Trägheit. Selbst in der Lucindenzeit ängstigt sich Dorothea gelegentlich wegen seiner Unfähigkeit zu arbeiten[5]. Als er sich innerlich überlebt hatte, und der früher ewig wache Drang nach dem unerreichbar Unendlichen in einem dogmatisch starren Glauben verkümmerte, weil er keine Nahrung mehr fand, als er sich also in seinem Eigensten überlebt hatte

---

dessen Züge nichts ausdrücken, als „Aufrichtigkeit, Naivität und Verwunderung", aber noch gar nichts von einer individuellen Seele. Ausgabe von 1912, II, 164.

[1] S. 90. [2] Vgl. dazu Br. S. 4 mit wörtlichem Anklang 8 Jahre früher, ferner S. 22.

[3] S. 316.

[4] S. 318, über die weitere Verwendung des Begriffs Satanische s. Br. S. 393 und Raich, Novalis 125. [5] Dorothea I, S. 16.

und in sich selbst gestorben war, da überwucherte natürlich die physische Trägheit in einer Weise, die dem jungen Helden, als den er sich im Herkules Musagetes sieht, ekelerregend gewesen wäre. Der Mann, der dort bedauert, nicht mit in den Todeskampf in hartem Ringen ziehen zu können, hält jetzt, auf seidenen Kissen stehend, fettig müden Tones seine exklusiven Damenvorträge[1]. Die Gefahr, der Friedrich Schlegel später erlag, hat der junge „Tätige" scharf und deutlich erkannt, wenn er im „deutschen Orpheus"[2] meint: „Mystiker sind diejenigen, welche, zu träge sich der Allvollkommenheit unter den steten Hindernissen der Wirklichkeit dennoch handelnd und kämpfend unverrückt zu nähern, lieber gleich, durch gänzliche Verzichtleistung auf Wirklichkeit, eine volle Seligkeit im Traum, je nachdem man es nimmt, sehr wohlfeil oder auch sehr teuer erkauften."

Schon der ganz junge Mensch fängt also an, wie wir sehen, sich die Terminologie der Allgemeinheit nach seinem Geschmack und nach seiner Anschauung individuell und bizarr umzuprägen. Hier war vor allem darauf aufmerksam zu machen, wie einen schon schwach entwickelten Trieb eine Halbwahrheit, die sich aus der Reflexion über die zu unternehmende Handlung ergibt, niederhält, lähmt. Auch seine Leidenschaften werden durch eine solche Infektion gewissermaßen vorzeitig entmannt, ihrer Kraft beraubt und damit ihres Charakters und ihrer Wirkung. Sie werden gleichsam verstandlicht, wenn sie nicht schnell genug zum Ausgleich gekommen sind. Seine eigenen Empfindungen und die anderer zerpflückt er so im Augenblick der Geburt oder Äußerung und ist dann fähig, für die Mißgestalt in kränkender Weise den Geber verantwortlich zu machen[3].

Man ersieht schon aus dem Gesagten, daß alle geistigen Kräfte Friedrichs überragt werden von seinem *Verstand*. Aber auch sein Verstand ist ganz besonderer Art. Die beiden Gegenpole des Verstandes sind: die streng logische Denkweise auf der einen und die Phantasie auf der anderen Seite. Alles Denken ist Verknüpfen: das logische Denken ist geschultes, in geordneter Arbeit zum Ziel gelangendes, festen und jederzeit bewußt zu machenden Gesetzen unterworfenes Verknüpfen von Begriffen zu Urteilen und von Urteilen zu Schlüssen. Dieses ohne

[1] Vgl. auch Friedrich Schlegels Briefwechsel mit Frau von Stransky, Veröffentlichungen des Wiener literarischen Vereines, Bd. 7, 1907.

[2] Jugendschriften II, S. 98. [3] Br. S. 56 f.

„Arbeit" nicht auskommende Denken ist nicht das Friedrichs. Die Phantasie ist ein dem Zufall und der Stimmung preisgegebenes, logisch willkürliches, psychologisch unwillkürliches, aber unberechenbares Verknüpfen, das zudem seine Antriebe nicht aus verstandlichen Anregungen, sondern aus gefühlsmäßigen, manchmal auch noch komplizierteren Anregungen gewinnt. Die Phantasie ist der Verstand des Künstlers. Auch sie ist nicht der Friedrichs. Sondern sein Verstand ist in der Regel eine Mischung aus beidem. Er ist meist kühl, schneidend, folgerichtig, wie der logische Verstand des Gelehrten, aber er ist auch der Stimmung und Anregungen außer ihm selbst unterworfen, und vor allem springend, große Strecken ausschaltend, dilettantisch, wenn man will, aber auch im höchsten Grade schöpferisch, wie die Phantasie des Künstlers. Wir haben schon eben gelesen, wie er selbst wohl die Beschränkung des allzu „eilenden Geistes" für notwendig hält[1].

Der Gegensatz zu diesem Herrscher Verstand ist der Trieb, durch den, für sein Selbstbewußtsein verletzend, die Natur instinktiv mächtig, ja bei Zeit und Gelegenheit allmächtig wirksam ist. Als Friedrich Schlegel nun im Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Grundlagen der alten und der neuen Kultur zu erforschen begann, wieder im Anschluß an Herdersche und Schillersche Vorstellungen von natürlicher und künstlicher Bildung, da sprang ihm aus seiner Natur der Gegensatz des Verstandes und des Triebes als bildender Faktoren entgegen, und die höhere Wertstufe für die Menschheit mußte dem Verstand zugebilligt werden. Er entwickelte in dem Aufsatz von den Schulen der griechischen Poesie seine vier Schulen, die jonische, dorische, athenische und alexandrinische[2] und in der athenischen die vier Stufen des athenischen Geschmacks: 1. harte Größe, gewaltsames Streben nach dem Höchsten, welches nicht ganz befriedigt wird, 2. das höchste Schöne, 3. kraftvolle aber gesetzlose Schwelgerei, 4. Ermattung, welche sich nicht mehr über das Feine und Liebenswürdige erheben konnte[3]. Die Zusammenfassung der Entwicklung der griechischen Dichtkunst fixierte folgenden Gang: „Sie ging

[1] Rouge, S. 33: Condamné par sa nature à penser toujours, à penser sur tout, en particulier sur l'inconnaissable, et jusqu'à l'épuisement, jusqu'au dégoût, il est condamné en même temps à penser sans méthode; son esprit ne peut suivre aucune voie droite et régulière; son imagination trop ardente l'interrompt sans cesse et le lance sur une autre piste.

[2] Jugendschr. S. 2. [3] Jugendschr. S. 8.

von der Natur aus, (jonische Schule) und gelangte durch Bildung (dorische Schule) zur Schönheit. Diese stieg von der Erhabenheit zur Vollkommenheit und sank wieder zum Luxus und dann zur Eleganz hinab. Nachdem die Schönheit nicht mehr vorhanden war, ward die Kunst zur Künstelei und verlor sich endlich in Barbarei"[1]. In dieser antiken in sich geschlossenen künstlerischen Kultur, die er die natürliche im Anschluß an seine Vorgänger nennt, ist nun der Trieb im Wettspiel des Triebes und des Verstandes der herrschende Bildner. Der ursprüngliche Quell der Tätigkeit ist ein unbestimmtes Verlangen, „der Verstand ist auch bei der größten Ausbildung höchstens nur der Handlanger oder Dolmetscher der Neigung, der gesamte zusammengesetzte Trieb aber der unumschränkte Gesetzgeber und Führer der Bildung". Aber dieser Trieb ist, wie der Niedergang der griechischen Kultur zeigt, „zwar ein mächtiger Beweger, aber ein blinder Führer"[2]. „Denn der gesamte Trieb ist ja nicht rein, sondern aus Menschheit und Tierheit zusammengesetzt." So ist die „Herrlichkeit der Alten von ihrem tiefen Fall unzertrennlich", eben deshalb, weil beide aus der Herrschaft des Triebes entspringen, der „mit Natur anfängt und in Natur endigt und nur in der Mitte (d. h. auf dem Höhepunkt in der atheniischen Schule) die Natur mit dem Menschen vereinigt[3]. In der künstlichen, d. h. der modernen zu ihrer Vollendung erst heranreifenden Bildung dagegen ist in jenem Wettspiel des Triebs und des Verstandes der Verstand der Herrscher und Bildner, der ausgeht nicht von einem bestimmten Verlangen, sondern von einem bestimmten Zweck[4]. Der lediglich bewegenden Macht des Triebs ist hier die lenkende, gesetzgebende Macht des Verstandes übergeordnet, zur Leitung der blinden Kraft. Diese künstliche Bildung mit ihrer prometheusartig emporgestiegenen Verstandesherrschaft baut sich auf auf der verunglückten natürlichen Bildung. Sie allein kann, befreit vom ewigen Kreislauf des natürlichen Werdens zu einer „dauerhaften Vervollkommnung und vollständigen Befriedigung führen". Man sieht, mit welch zwingender Notwendigkeit diese Ausführungen aus dem Bedürfnis seiner Natur kommen. Ich kann deshalb Rouge nicht beistimmen, wenn er meint: „Il faut chercher plus haut pour trouver la cause"[5]. Er meint: „La vanité ne suffit donc pas plus que l'égoisme ou les chagrins pour expliquer, chez un si jeune homme,

[1] Jugendschr. S. 10. [2] S. 97 der Jugendschr. [3] S. 22 der Jugendschr.
[4] S. 97, auch für das Folgende. [5] S. 28.

cette absorption du cœur par l'esprit." Aber was hat denn das Alter mit solchen Fragen der Veranlagung zu tun? Die tiefere Erklärung, auf die Rouge aber auch nur eben berührend eingeht, ist die allgemeine Bestimmtheit durch die Aufklärung. Lessing aber kann hier nicht angeführt werden, da Friedrich Schlegel Lessing in seinen frühen Studienjahren noch sehr unzulänglich kannte[1]. Lediglich das ist Rouge zuzugeben, worauf ich selbst eingehender an verschiedenen Stellen zu sprechen komme, daß die herrschenden Geister der Aufklärung ihm die Formeln und Ausdrucks- und Beweismittel für seine ganz eigene Grundanschauung und Grundanlage geben. Es ist bei dem einzelnen Schlegel ein individuell gefärbter allgemeiner Vorgang, der sich hier zeigt: die Entwicklung zum Idealismus als Kulturphilosophie, in der die Aufklärung eine vorbereitende Rolle spielt. Kircher weiß in seiner blendend aphoristischen Form in der „Philosophie der Romantik" die schönen Worte zu finden: „Natur und Geist waren auseinandergetrieben, aber als ‚Idee', als Aufgabe war nun ein unermeßlicher Weg dem Geiste vorgezeichnet, voll von Möglichkeiten des Siegs, der Bereicherung, des innersten Erwerbes. Eine Überwältigung der Masse durch die Form, der Natur durch den Geist, der gleichgültigen Sachwelt durch die wertschaffende Persönlichkeitswelt war zu erhoffen wie niemals vorher"[2]. Der Geist hieß bei Friedrich Schlegel Verstand. Die besondere Art seines eigenen Verstandes, seinen künstlerisch-intuitiven Charakter, wußte er vorläufig noch nicht als etwas Neues zu sehen. Erst später sollten ihm hier neue Erkenntnisse im Zusammentreffen mit einer verwandten, aber in sich sicheren Anlage erwachsen, als er die Frau kennen lernte, die ihn im Zentrum seines Wesens zuerst traf und zur produktiven Tätigkeit hinriß, Caroline.

Dieser unersättliche, unbescheidene, nie zu befriedigende Verstand sieht immer gleich nach dem Höchsten aus, nach dem letzten Ziel, das sich ihm schon in der Einzelerscheinung und in der zufälligen Kombination der Erscheinungen eröffnet. Und er kann's nun nicht mehr loslassen, wie sein Weg auch hinführen mag, und ob es seinen Kräften entspricht oder nicht. Es ist hier die eigenste Wurzel seiner Genialität aufgedeckt und zugleich, wie wir unten sehen werden, die Wurzel seines maßlosen Unglücks; die Wurzel, aus der alle seine Disharmonien wachsen und all

[1] Darüber wird weiter unten gesprochen. [2] S. 57.

seine Enttäuschungen, aber auch all seine großen Gefühle, sein Selbstbewußtsein, seine Kraft, seine Führerschaft. Er nennt dieses Streben nach dem unendlichen Ziel „Erhabenheit". Offenbar hat er sich diesen Begriff schon in der späteren Knabenzeit ausgefüllt, denn er findet sich schon als Wilhelm bekannt im ersten Brief vom Mai 1791, wo es von Caroline Boehmer heißt: „Mit ihrer Erhabenheit sympathisiere ich und das Zartere erreiche ich mit dem Verstande." Es scheint sicher, daß er ihn der Terminologie der früheren Generation entnommen hat, in deren Kunsttheorien er sich in dieser Richtung darbietet. Bekanntlich geht die Geltung dieses Begriffs und der von ihm abgeleiteten auf Longin[1],

[1] Daß der Pseudolongin im Schlegelschen Hause bekannt war und sehr wohl unter den Übungsbüchern Friedrichs sich befunden haben könnte, muß als sicher gelten, zumal bei der Vorliebe des Vaters für die behandelte Materie ganz im allgemeinen. Johann Elias kannte ihn ganz genau, wahrscheinlich schon 1742, wo er in einem Brief an Gottsched vom 16. Nov. (Danzel, Gottsched und seine Zeit, S. 150) Liscow als den Verfasser der feindseligen Vorrede der Heinekenschen Ausgabe bezeichnet. Diese als die bekannteste, z. B. auch von Lessing gelobte Ausgabe dürfte wohl auch Friedrich zur Hand gewesen sein (Dionysius Longin vom Erhabenen Griechisch und Teutsch von Carl Heinrich Heineken, Dresden 1737 [nicht 1738]). Eine besondere begriffliche Prägnanz sucht man bei ihm jedoch vergebens, da versagt noch seine Sprache. Die der Ausgabe angehängte Untersuchung über Longins Vorstellung vom Erhabenen läßt an Plattheit nichts zu wünschen übrig. Sehr wohl kann auch Friedrich die Übersetzung von J. G. Schlosser, Leipzig bei Weidmanns Erben und Reich 1781 bekannt gewesen sein, die schon auf dem Titel Anmerkungen und einen Anhang verspricht („Versuch über das Erhabene als ein Anhang zum Longin vom Erhabenen", S. 266 ff.). Schlosser (der Schwager Goethes) ist jedenfalls für Friedrich in der Zeit des Briefwechsels mit dem Bruder eine bekannte Persönlichkeit, wenn auch nicht eine von ihm geschätzte; mit ihm springt er als einem allzu einfältigen Gegner Kants und der Kantischen Philosophie böse um (vgl. das Register). Eine entsprechende Parteinahme wäre auch schon damals denkbar; denn Schlosser wendet sich in Widerspruch herausfordernder Weise gegen „Kants bekanntes Buch über das Erhabene": „Es ist sehr übel geraten, und seine Begriffe von dieser Art der Empfindungen sind so verwirrt und so unbestimmt, als sein Vortrag." Ähnlich geht es Burke in seinem Urteil, den doch Mendelssohn der eingehenden Berücksichtigung werthält. Nur Mendelssohn wird anerkannt, doch ist es auch hier vielleicht nicht ganz unbezeichnend, daß er durchweg Mendelson heißt. Auf die Abhandlung kommen wir noch einmal im Text zu sprechen. Die Schlossersche Übersetzung mochte ihn doppelt reizen, als Verbesserung der altbekannten, platten Heinekens und weil sie mit einer pädagogischen Forderung auftritt, die den individuell seltsamen Knaben reizen mußte: „Überhaupt muß ein Erzieher ein großer Mensch sein" (Einl.). Es könne keiner zur Größe erziehen, der selbst klein sei. Der Schluß der Einleitung ist geeignet, zur energischen und tiefen

zum Teil auch nur auf die Übersetzung und Kommentierung von dessen Abhandlung *περὶ ὕψους* durch Boileau und auf dessen spätere kritische Reflexionen über Longin zurück. Die Persönlichkeit[1], welche aus dem Traktat ‚*περὶ ὕψους*' herausblickt, mußte ihn als eine verwandte, nur zielbewußtere anmuten. Ein sympathisches Verständnis für das wahrhaft Große und Schöne ist die erste Forderung, die dieser Autor zu verlangen und zu besitzen scheint. Seelenadel und Geistesgröße sind die wichtigsten Bedingungen in der Seele dessen, der das Erhabene darstellen will. Weit entfernt, ein streng logischer Theoretiker zu sein, besitzt er in hohem Maße die Gabe und Lust des *συμφιλοσοφεῖν*. Immer geht er auf das Wesen der Dinge. Besonders im letzten Kapitel zeigt sich der schonungslose Wahrheitstrieb, der nicht die Schuld für den Mangel an erhabenen Leistungen auf die Umstände schieben will, sondern auf die Herrschaft der Begierden[2], die das große Leben verwüsten. Vor

---

Lektüre des Originals anzuhalten: der Longin dürfe nicht gebraucht werden, wie ein Schulbuch, „das nur die Vielwisserei nähren soll. Denn ob das gleich das Schicksal der meisten Schriftsteller der Alten ist, so habt doch ihr schon lange gelernt, sie besser zu brauchen . . ." Johann Elias gibt des Longin Schrift als eine Hauptquelle für die Darlegungen vom erhabenen Ausdruck in seiner Abhandlung „von der Würde und Majestät des Ausdrucks im Trauerspiele", die besonders hochgeschätzt wurde. Mit diesen Ausführungen war Friedrich durchaus vertraut. August Wilhelm, der Longin eigentlich den „Erfinder der empfindsamen Ästhetik" nennen möchte, berichtet in seinen Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (1801—02), Literaturdenkmale Nr. 17, S. 47: „Und letztlich hat man sich noch mit dem Longin behängt, ihn übersetzt, studiert, und seine Ansichten haben sich bis auf die neueste Zeit fortgeerbt (Boileau hat ihn übersetzt. Sogar Klopstock hat sich bestechen lassen und hielt viel vom Longin)." Das bezeugt auch eine stete Bekanntschaft von Jugend auf.

[1] Siehe insbesondere die vortreffliche Untersuchung und Charakteristik G. Kaibels im Hermes XXXIV, 1899, S. 115, vgl. Fr. Marx, Wiener Studien, 1898, Bd. 20 S. 169—204 (hält den Cassius Longinos für den Verfasser). Der griechische Text wurde in der Ausgabe Jahn-Vahlen, 4. Aufl. 1910 benutzt, die deutschen Übersetzungen sind zumeist von H. F. Müller in dessen Ausgabe, Heidelberg 1911.

[2] Der junge Friedrich möchte auch gern von diesen Begierden freier sein, als er es in Wirklichkeit zu sein vermag: „Indessen habe ich mir vorgenommen, diesem Hange nicht zu folgen, da es mir gegen die Würde der Gesinnungen zu sein scheint, sich mit der Kreatur so gemein zu machen." (Br. S. 11.) An dieses letzte Kapitel denkt man auch, wenn man ihn als ein Zeichen besonderer Erhabenheit bezeichnen hört, daß Klopstock „in diesen verworfenen Zeiten solche Oden wagen" könne, er, der das Leben eines edlen Volkes in seinem Herzen trägt (Br. S. 128).

ihnen muß die „Seelengröße schwinden und verwelken, ja gar nicht gesucht werden, weil eben die Menschen ihr sterbliches Teil überschätzen, ihr unsterbliches zu mehren versäumen“ [1]. Dem entspricht eine ursprüngliche Verwandtschaft im Stil, und eine unbewußte Einwirkung darf wohl für möglich gehalten werden. Beide bewundern nicht die Regel und die Korrektheit im Ausdruck, sondern geniale und originelle Selbständigkeit. Wie man dort nicht von einem attischen Stil sprechen kann, so hier nicht von einem klassischen. Hier wie dort „fallen weit ausgedehnte Perioden in die Augen mit leicht gelockerter Konstruktion, wie sie der mündliche Vortrag und die lebendige Rede sich erlaubt“, oder „fein geschliffne epigrammatische Sätze, auch ohne Verbum, die wie funkelnde Diamanten ausgestreut sind; hier ein ruhiges Verweilen und liebevolles Eingehen auf eine schöne Stelle, dort ein rascher Gang und lebhaftes Vorwärtsdrängen; häufig eine schwellende Wortfülle, die noch kaum ausreicht für die immer neu auftauchenden Vorstellungen und Gedanken, oft kühne Bilder, Metaphern und Vergleiche: dies alles kräftig und frisch, aber meist ohne (attische) Klarheit und Grazie, so daß man beinahe von einer genialen Stillosigkeit reden könnte. Wortstellung, Wort- und Satzgefüge sind nicht selten ungewöhnlich und etwas gekünstelt; dazu kommen signifikante Komposita, singuläre Wörter und andere Feinheiten“ [2].

Gerade weil hier nicht ein kühler Theoretiker spricht und weil es sich nicht um ein rhetorisches Lehrbuch der Stilmittel handelt, konnte diese Schrift, die sich ja im Grunde nur mit dem Erhabenen des rednerischen und künstlerischen Ausdrucks beschäftigt, so stark wirken. Von einer strengen Definition des Erhabenen ist hier, wie nach dem Gesagten zu erwarten, nicht die Rede. Es wird vielmehr beschrieben und seine Wirkung charakterisiert. Das Hypsos ist alles, was von Natur groß ist, das Erstaunliche, Überwältigende. Es ist deshalb keineswegs identisch mit dem Pathetischen, was zu betonen dem Pseudolongin im Gegensatz zu Cäcilius, dessen Schrift die seine angeregt hat, notwendig erscheint. Mehr als die Erhabenheit, die sich in großen Worten äußert, gilt ihm die des einfach treffenden Ausdrucks, ja die des Schweigens, die aus dem Schweigen heraufsteigt und das ehrfürchtige und ergriffene Schweigen

[1] Müller, S. 63.

[2] Charakteristik des Pseudolonginischen Stils durch Müller, S. XI, vgl. insbesondere wieder Kaibel a. a. O., S. 116.

hervorruft. „Denn das Großartige überredet die Hörer nicht, sondern entzückt sie; und überall wirkt das Erstaunliche mit erschütternder Kraft jederzeit stärker als das Überredende und Gefällige; denn die Wirkung des Überzeugenden und Ansprechenden hängt in der Regel von uns ab, jenes dagegen übt eine unwiderstehliche Macht und Gewalt aus, der jeder Hörer sich unterwerfen muß," da „das Erhabene, wo es passend zum Ausdruck kommt, die Dinge wie ein dreinfahrender Blitz alle auf einmal zerteilt und die gesammelte volle Geistesmacht mit einem Schlage offenbart und ans Licht bringt[1]". In einem seiner ersten Briefe sagt Schlegel ganz in diesem Sinne: „Einige Lieder von Goethe (er meint insbesondere Schwager Kronos und Prometheus) haben die Wirkung. Sie tönen mir noch oft vor und haben eine Zauberkraft. An ein solches Wort haftet sich soviel Erinnerung ehemaligen Entschlusses und Genusses — so daß es plötzliches Licht in die Finsternis bringt." Als ein besonderes Merkmal des gestalteten Erhabenen bezeichnet ja der Pseudolongin: *οὗ πολλὴ ἡ ἀναθεώρησις*, dem die häufige Betrachtung sicher und das dazu fähig ist. Schlegel setzt hier diese erhabene Wirkung einer andern entgegen, die ihm von Herders „Plastik" (1778) ausging und die wieder in der Formulierung stark an grundlegende Ausführungen des Pseudologin gemahnt. Dieser setzt sich mit Cäcilius über das Erhabene und Pathetische auseinander, das er nicht identifiziert haben will. Sollte er geglaubt haben, „daß beides eins sei, das Erhabene und das Pathetische, und sollte er der Meinung gewesen sein, daß dies beides immer miteinander zugleich auftrete und von Natur zusammengehöre, so irrt er sich gänzlich. Denn es gibt gewisse Affekte, die augenscheinlich fern vom Erhabenen und niedrig sind, wie Jammer, Trauer, Furcht"[2]. Das beleuchtet Schlegels Formulierung: „Es fehlt ihm ganz an Kraft zum Widerstande; seine Klagen quälen mich noch widerlicher wie die des Rousseau. Echte Schönheit muß sich als Siegerin über das Schicksal zeigen. Aber für das Schöne ist Herder zu zärtlich und das Erhabene gar, das würde ihn niederdrücken . . . Einige seiner Klagelieder sind Dir zu nahe geworden; sie zerstören die Ruhe und lähmen den Mut"[3]. Erhabener wäre ihm natürlich mit Longin der ganz affektlose Schmerz (d. h. in der Gestaltung!). Von den fünf Quellen des erhabenen Stils beim Pseudolongin gehen zwei

[1] Vahlen 1910, S. 3, Heineke S. 9, Schlosser S. 32, Müller S. 2.
[2] Vahlen S. 13, Müller S. 10. [3] Br. S. 3.

auf die Erhabenheit der großen Persönlichkeit als solcher zurück: 1. die Kraft zur Konzeption erhabener Gedanken, 2. das nachhaltige und enthusiastische Pathos: *τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος*[1]. Diese beiden Punkte haben auf den jungen Schlegel ersichtlich den nachhaltigsten Eindruck gemacht, sachlich und für seine Formulierungen. Die große Natur also ist das erste; sie ist freilich angeboren, aber man kann sie groß erhalten oder größer machen durch eine Seelenerziehung[2], man kann „sorgen, daß die Seele immer mit edlen Gedanken gleichsam schwanger geht". „Auch ohne ein gesprochenes Wort wird manchmal der bloße Gedanke an sich, eben wegen seines Hochsinns bewundert, wie das Schweigen des Aias in der Nekyia groß ist und erhabener als alle Worte." — „Wer sein ganzes Leben lang kleinlich und knechtig denkt und handelt, kann unmöglich etwas hervorbringen, was der Unsterblichkeit würdig ist . . . Deshalb kommen auch bei Menschen vom höchsten Selbstgefühl übermäßig gesteigerte Gedanken vor." Aus dieser Gesinnungssphäre entstehen die beschwörenden Worte Friedrichs an den Bruder[3]: „Was es auch sein mag, was Du unternimmst, lieber Bruder, so bleibe feststehen, Du wirst alsdann eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten." Er will alles für den Bruder übernehmen, sei es durch die große Tat, oder durch Schweigen. Über das enthusiastische Pathos wollte sich der Pseudolongin noch weiter in seiner Schrift aussprechen. Es müßte nach dem Kap. XV kommen, ist aber nach einem Verweis in III im Kap. XLIV zur Sprache gekommen; leider ist diese Partie aber verloren. Da blieb Boileau und seinen Nachfolgern noch genug zu interpretieren.

Aber der Pseudolongin weist mit großer Energie noch auf einen Weg zur Erhabenheit hin, dessen plötzliche und energische Beschreitung nach früherer Gleichgültigkeit immer ein Problem in der Knabenentwicklung Friedrichs gewesen ist. Indem er die stille unaufdringliche Erhabenheit Platos, der ja nun auch einer der Lieblingsschriftsteller Friedrichs wird, hervorhebt, führt er aus: „Dieser Mann zeigt uns ferner, wenn wir's nicht verschmähen wollen, daß außerdem noch ein anderer Weg zum Erhabenen führt. Welcher ist das, und wie ist er beschaffen? Nacheiferung und Nachahmung der großen Schriftsteller und Dichter der Vorzeit. Ja, in diesem Ziele, Teuerster, wollen wir zähe festhalten. Denn

[1] VIII, Vahlen S. 12f. [2] Pseudolongin IX. [3] S. 22.

viele werden von fremdem Geiste, wie von göttlichem Hauche beseelt, in derselben Weise, wie man es von der Pythia erzählt. Wenn diese sich dem Dreifuß über einem begeisternde Dünste aushauchenden Erdspalt naht, wird sie eben von hier aus durch die göttliche Kraft befruchtet und alsbald zum Weissagen befähigt: so strömt aus der Seelengröße der Alten wie aus einem heiligen Born mancher Erguß in die Seelen derer, die ihnen nacheifern, und dadurch werden auch die nicht gerade enthusiastischen Naturen begeistert, so daß sie sich zur Höhe der andern emporschwingen." Es sei deshalb gut, sich vorzustellen, wie jene wohl das gestaltet hätten, was wir vorhaben oder sie sich als Beurteiler zu denken. „Denn es ist in Wahrheit ein großes Bemühen, einen solchen Gerichtshof und ein solches Publikum für die eigenen Reden vorauszusetzen und vor solchen Heroen als Richtern und Zeugen für seine Schreiberei Rechenschaft abzulegen. Noch mehr als dies mag es Dich spornen, wenn Du Dir dazu noch vorstellst: wie wird die gesamte Nachwelt das, was ich schreibe, aufnehmen? Wenn aber einer gleich fürchtet, er möchte etwas hören lassen, was über das Verständnis der Zeit, in der er selbst lebt, hinausgeht, so müssen die Konzeptionen eines solchen Geistes als unreife und blinde Fehlgeburten zur Welt kommen"[1]. Es ist ganz der Maßstab, mit dem Pseudolongin die Lieblinge des Durchschnitts mißt (den Eratosthenes gegenüber dem Archilochus, den Bacchylides gegenüber dem Pindar, den Jon gegenüber dem Sophokles oder den Hyperides gegenüber dem Demosthenes[2]), den Friedrich Schlegel gegenüber Gotter anwendet: „Ich glaube den Grund (daß er soviel gelesen wird) in der Mittelmäßigkeit seines Geistes zu finden. Alle Seelenkräfte haben bei ihm einen Grad der Ausbildung erlangt, ohne daß eine überwöge. Er hat ganz die Meinungen, Grundsätze, den Maßstab für Werte, dieselben Begierden, dieselbe Kraftlosigkeit und Eingeschränktheit, die das Erbteil aller Menschen ist[3]. Wie sollte er diesen nicht gefallen?" Aber ihm ist das nichts mit dem Pseudolongin, der[4] von den Dichtern sagt: „Alle andern Mittel, die sie anwenden, zeigen sie als Menschen, die Erhabenheit erhöht sie bis an die Majestät Gottes; und das Fehlerlose schützt vor Tadel, das Große erzwingt auch noch Bewunderung."

[1] Vgl. dazu auch die vielfachen Äußerungen Friedrichs, die seine Gleichgültigkeit gegen den Beifall des Durchschnitts bezeugen; solche Betrachtung mußte ihm sehr gefallen.

[2] Kap. 33 u. 34. [3] Siehe auch S. 5 der Briefe. [4] Kap. 36.

Bei Boileau heißt es[1]: „Tout ce qui est véritablement sublime, a cela de propre quand on l'écoute, qu'il élève l'âme, et lui fait concevoir une plus haute opinion d'elle-même . . . La marque infaillible du sublime, c'est quand nous sentons qu'un discours nous laisse beaucoup à penser[2], dont la contemplation est fort étendue, qui nous remplie d'une grande idée[3]. . . J'entends par pathétique cet enthousiasme et cette véhémence naturelle qui touche et qui émeut[4] . . . Ces grandes beautés que nous remarquons dans les ouvrages des anciens sont comme autant de sources sacrées (wie in Delphi), d'où il s'élève des vapeurs heureuses qui se répandent dans l'âme de leurs imitateurs, et animent les esprits même naturellement les moins échauffés: si bien que dans ce moment ils sont comme ravis et emportés de l'enthousiasme d'autrui[5]. Car ces grands hommes, que nous nous proposons à imiter, . . . nous servent comme de flambeau, et nous élèvent l'âme presque aussi haut que l'idée que nous avons conçue de leur génie[6] . . . Mais le sublime nous élève presque aussi haut que Dieu“[7], denn „la nature n'a point regardé l'homme comme un animal de basse et de vile condition, mais elle lui a donné la vie, et l'a fait venir au monde comme dans une grande assemblée[8], pour être spectateur de toutes les choses, qui s'y passent; elle l'a, dis-je, introduit dans cette lice comme un courageux athlète qui ne doit respirer que la gloire, c'est pourquoi elle a engendré d'abord en nos âmes une passion invincible pour tout ce qui nous paraît de plus grand et de plus divin. Aussi voyons-nous que le monde entier[9] ne suffit pas à la vaste étendue de l'esprit de l'homme. Nos pensées vont souvent plus loin que les cieux[10], et pénètrent au

---

[1] Traité du sublime, chapitre V; Œuvres de Boileau par M. Amar, Paris 1889, S. 374 f.

[2] Boileau erläuternd: *Οὐ πολλὴ μὲν ἀναθεώρησις.*

[3] Mendelssohn am unten a. O., S. 181 ersichtlich in Anlehnung an Boileau: . . . erhabene Stellen, wo dem Leser viel zu denken überlassen wird.

[4] Traité du sublime, chapitre VI, S. 376.

[5] Ebd. chapitre XI, S. 388. [6] Ebd. chapitre XII, S. 389.

[7] Ebd. chapitre XXX, S. 416. [8] *εἰς μεγάλην πανήγυριν.*

[9] *ὁ σύμπας κόσμος.*

[10] *τοὺς τοῦ περιέχοντος ὅρους.*

delà de ces bornes qui environnent et qui terminent toutes choses“ [1].

Als ein matter Abglanz der in die Tiefe gehenden Ausführungen des Longin erscheint das, was der in der Familie hochverehrte Oheim Joh. Elias Schlegel in seiner Vorrede zu den Theatralischen Werken, Kopenhagen 1747 [2] über das Erhabene zu sagen hatte. Aber es war bei der Autorität des Oheims immerhin genug, den Longin sehr gründlich anzusehen [3]. Ausdrücklich betont Joh. Elias, daß er nichts Neues über den erhabenen Ausdruck zu sagen habe, sondern völlig mit dem Longin übereinkomme [4]. Er bleibt im wesentlichen bei den technisch-künstlerischen Fragen stehen. Am wirksamsten mußte wohl die entschiedene Wiederholung der Aufforderung sein, im Altertum die Beispiele erhabener Menschen zu suchen. „So kann man auch den Begriff nicht ablegen, daß die Helden des Altertums größer an Geiste als die itzigen gewesen sein müssen, und man wird hierinnen bestärket, weil die Geschichte uns nichts als merkwürdige Dinge und merkwürdige Reden von ihnen aufbehalten, und alles dasjenige unterdrücket hat, was sie in unsern Augen erniedrigen und gewöhnlichen Menschen gleichmachen könnte.“ Man müsse ja freilich überzeugt sein, daß das in Wirklichkeit ein Irrtum sei, aber der Eindruck lasse sich dadurch nicht beseitigen. Das schrieb der Mann, der schon ganz und gar mit seinem künstlerischen Schaffen und seinen theoretischen Forderungen auf dem Boden der realen Gegenwart stand. Eindrucksvoller noch müssen die Friedrich bekannten und in der Familie gepflegten Erinnerungen an die glänzende Entwicklung des jugendlichen Oheims unter der Wirkung des klassischen Altertums gewesen sein. Freilich kann uns zur Beschwörung dieses Eindrucks wenig dienlich sein die vortreffliche kritisch-objektive Analyse seiner klassizistischen Jugenddramen, wie sie Rentsch in seiner schönen Dissertation vom Standpunkt des modernen Beurteilers und kritischen Historikers späterer Jahrhunderte gibt [5], als vielmehr einmal der Ein-

[1] Traité du sublime, chapitre XXIX, S. 415.

[2] In der Ausgabe der Werke 3, 213—240 unter dem Titel „Von der Würde und Majestät des Ausdrucks im Trauerspiel“, vgl. auch Alt, Schiller und die Brüder Schlegel, 1904, S. 4.

[3] Antoniewicz, Neudruck der ästhet. und dramaturgischen Schriften, 1887, S. 167ff.

[4] a. a. O., S. 189, 28.

[5] J. E. Schlegel als Trauerspieldichter, Erlanger Diss. 1890.

druck, den seine griechischen Jugenddramen auf die Zeitgenossen machten und dann die Tradition, die von der Bedeutung dieser Zeit mit ihrer Erfassung des Altertums in der lebenden Generation lebendig blieb. Die Trojanerinnen des Joh. Elias Schlegel, das dritte seiner antikisierenden Jugenddramen ist im engen Anschluß an drei antike Dramen entstanden, die Hekuba des Euripides (wonach auch die erste Fassung den Namen Hekuba erhält), die Trojanerinnen des Euripides und die Trojanerinnen des Seneca[1]. Kein Werk Schlegels hat den Zeitgenossen so imponiert, wie dieses Jugendwerk. Es wurde nach der „Chronologie des deutschen Theaters" 1775 „durchgehends als Schlegels Meisterstück erkannt". Besonderes Gewicht aber mußte das hohe Lob Mendelssohns wie für die Familie, so besonders für Friedrich haben. Im 310. Literaturbriefe hatte er 1765 das Stück für die beste Bühnenbearbeitung antiker Stoffe überhaupt erklärt. Nur die Fremdheit der Sitten machte es verständlich, daß es nicht beständig aufgeführt wurde. „Sieger, die eine Prinzessin zum Opfer verlangen und ein unschuldiges Kind mit kaltem Blute ermorden, sind in den Augen der Zuschauer, die sich nicht in andere Zeiten versetzen können, abscheulich." Eine Art von schrecklicher Erhabenheit scheint er also als den allzu starken Geist anzusehen, der dort lebendig ist. Freilich uns ist dieses Entsetzen keine Erschütterung. Wenn nun also die besten Kenner „dieses erste Stück allen folgenden vorzogen, wenn es noch bis in die 80er Jahre hinein (also in die Knabenentwicklung Friedrichs) ununterbrochen als eine Zierde des Repertoires galt, so verdankt es diesen Ruhm den an Euripides angelehnten erhabenen Zügen, welche freilich einzig in der zeitgenössischen Bühnenliteratur blieben"[2]. Mit Recht wird auch die wilde Erhabenheit der prophetisch verzückten Kassandra hervorgehoben[3] oder andrerseits auf die Vertiefung der antiken Größe durch größere Verinnerlichung in der Tragödie „Orest und Pylades" von 1742 hingewiesen[4], was ja durch Longin zulänglich angeregt wäre. Die Schilderungen, welche Friedrich vom Wesen seines Oheims kannte, mußten ihn als einen durchaus „erhabenen" Menschen erscheinen lassen. Der bekannte Schulfreund der Portenser, Johann Daniel Janozki rühmt seinen

[1] Rentsch, S. 49.

[2] Wolff, Joh. Elias Schlegel, Berlin 1889, S. 10. [3] Wolff S. 8.

[4] Wolff a. a. O., S. 12, Koch, Zschr. f. vergl. Lgsch. 1889, S. 234, dagegen Rentsch, S. 42.

feuerreichen Witz, seinen tiefen Verstand und seine reiche Erinnerungskraft[1] und seine Belesenheit in den griechischen und römischen Schriftstellern. „Unter ihren Anweisungen hat er vornehmlich seinen Geschmack gereinigt." Seinen Enthusiasmus schildert der Vater in erstaunlicher Beobachtung der physischen Erscheinungsweise: „Tiefsinn und Feuer blickten alsdann aus seinen Augen. Seine ganze Brust war dabei in Arbeit; sie atmete schneller; ihr Atmen ging in ein, obwohl nicht wildes, doch gar lebhaftes Schnaufen über, also daß es jedem Ohre vernehmlich war"[2]. Dazu treten die Schilderungen, welche der Vater entwarf von der begeisterten Hingabe an die Schönheit und Größe des Altertums auch in den freien Stunden in Porta mit den heimlichen Aufführungen, alles unter seiner Leitung[3]. Nichts mochte dem jungen Friedrich wünschenswerter erscheinen, als einmal von einem bedeutenden Freund so charakterisiert zu werden, wie der Oheim von Gellert[4]. „Ich weiß niemanden, der diesen Mann gebildet hätte, sein eignes Genie und Lesen tat es." Antoniewicz hat zuerst darauf hingewiesen, in wie enger Beziehung Joh. Elias Schlegel zu der französischen Querelle des anciens et des modernes steht[5]. Schon die Rezension von Rentsch[6] hat gezeigt, daß da noch zu exakteren Resultaten zu gelangen ist. Dasselbe gilt aber auch für Joh. Adolf Schlegel[7]. Das historisch Interessante ist also wieder einmal der Nachweis, daß auch dieser einzigartige Drang nach dem reinen Altertum in einer so paradoxen Persönlichkeit an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts nicht aus der historischen Verknüpfung herauszulösen ist[8].

So völlig ohne Beziehung zur ästhetischen Theorie des Vaters Joh.

---

[1] Briefe, Dresden 1745, 17. und 24. Brief.

[2] Abhandlungen zum Batteux I, 3. Aufl., S. 50.

[3] Siehe oben S. 4 und Wolff S. 13.

[4] Sämtl. Schriften, 1776, X, S. 39 ff.

[5] D.L.D. des 18. und 19. Jahrhdts., Nr. 26, 1887.

[6] Anz. f. d. Altertum XIV, 4, 1888, S. 273 ff.

[7] Vgl. Hugo Bieber, Joh. Ad. Schlegels poetische Theorie, Palästra 114, 1912. Auch ich selbst gedenke noch zu diesen Fragen zu sprechen. Vgl. zur Querelle jetzt vor allem Brunetière, Evolution des genres, 4. éd. 1906, Paris, Hachette, Bd. 1, S. 111 ff. u. A. Lombard, La Querelle des anciens et des modernes L'abbé Du Bos. Neuchâtel 1908 = Recueil de travaux publiés par la faculté des lettres.

[8] Vgl. auch unten S. 65 ff. die Beziehungen zu Winckelmann.

Adolf Schlegel[1], wie es zuerst den Anschein hat, ist diese Erhabenheit Friedrichs nicht. Als psychischer Zustand ist sie ja ein ungewöhnlich hoher seelischer Zustand. Im Kunstwerk gestaltet nennen wir einen solchen seelischen Zustand seelischen Gehalt, und nichts anderes ist im Grunde das, was Joh. Ad. Schlegel als physisch Gutes in seiner willkürlichen und begriffsschwachen Ausdrucksweise bezeichnet[2]. Das aus dem Kunstwerk in die Natur übertragene physisch Gute kann dort angenehm und unangenehm sein, je nachdem es (also der seelische Gehalt) mit unserm Willen und unseren Neigungen übereinkommt oder nicht, d. h. in unsere Sprache übersetzt: je nachdem es unserer Alltagsnatur entspricht oder nicht. „In der Kunst aber wird das Angenehme ein integrierender Bestandteil des Guten." Gefühle also, oder gesteigerte Gefühle, Leidenschaften, die uns im Leben ängstigen und bedrücken, beglücken und ergötzen uns sowohl beim Schaffen, als auch beim Genießen eines Kunstwerks. Wir sehen hier den harmloseren Geist auf dem Wege zu Friedrichs Erhabenheit gemächlich dahinschreiten. Mit dem Vater mußte er auch dessen „Poesie der Empfindung" den Vorzug geben vor der „Poesie der Malerei", soweit ihn diese bescheidenen Ausführungen nicht langweilten.

Es scheint aber auch, daß Friedrich den auf die Schrift des Pseudolongin aufbauenden Aufsatz von Moses Mendelssohn „Betrachtungen über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften" in der Bibl. der schönen Wissensch. II, 2. Stück oder seine Umarbeitung in der Sammlung der „philosophischen Schriften" Berlin 1761[3], 2. verb. Aufl. 1771[4], früh gelesen hat, was auch der äußere Umstand wahrscheinlich machen dürfte, daß Mendelssohn die bedeutsamste Kritik über den Batteux des Vaters geschrieben hatte[5] und daß schon dort verschiedentlich energisch auf Longin und seine Anschauung vom Erhabenen verwiesen wurde. Mendelssohn bemüht sich, seine Definition der des Longin anzupassen und führt sie dann in einem Sinne aus, der geeignet erscheint, dem

[1] In den Abhandlungen zum Batteux.

[2] In der Abhandlung „von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatze der Poesie".

[3] Nur ein sorgsam redigierter Neudruck, s. Goldstein, M. Mendelssohn und die deutsche Ästhetik, Königsberg 1904, S. 113.

[4] In der Ausgabe der Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologie von M. Brasch, Hamburg 1880, II, S. 169—228; diese 2. Ausgabe ist entscheidend verändert.

[5] Briefe die Neueste Literatur betreffend, V. Teil, Berlin 1762, bey Friedrich Nicolai, 82.–87. Brief, S. 97—144. Die Hinweise auf Longin, S. 106 f.

jungen Friedrich über sich und sein dunkles Streben Klarheit zu verschaffen.

Schon in der ersten Fassung unterscheidet Mendelssohn eine Erhabenheit des Objekts und eine der künstlerischen Behandlung. „Für die erste Gattung des Erhabenen bieten die Vollkommenheiten der Seelen und des Geistes das beste Material“[1]. Der homogene Ausdruck muß einfach sein und die höchste Beredsamkeit besitzt hier das Schweigen und Unterbrechen der Rede im höchsten Affekt. Das Bezeichnete bleibt immer größer als das Zeichen. Der Ausdruck ist naiv in dem prägnanten Sinn Mendelssohns, der hier als Vorläufer Kants und Schillers für die Entwicklung dieses Begriffs erscheint[2]. Die zweite Gattung ist eine wesentlich technisch-künstlerische; bei ihr ist das Zeichen bedeutender als das Bezeichnete.

In der Rezension von 1771 wird sich für uns als bedeutungsvoll erweisen die durch Burke beeinflußte Ausführung über die Entwicklung des Schönen zum Großen. Während das erstere in der Natur seiner Ausdehnung noch an bestimmte Grenzen gebunden ist, entsteht im Zustand der Erhabenheit das Sinnlich-Unermeßliche dadurch, daß diese Grenzen so verschoben werden, daß sie den Sinnen unerreichbar werden. Schauern und eine Art Schwindel ist die keineswegs unangenehme Wirkung. Diese Empfindung des Sinnlich-Unermeßlichen ist in der Darstellung dadurch hervorzurufen, daß nach gleichen Zwischenständen des Raumes und der Zeit ein einziger (= derselbe) Eindruck unverändert und sehr oft wiedererzeugt wird[3]. Hier dürfte wohl eine theoretische Anregung der Stilbildung Friedrichs aufgedeckt sein, zumal wieder diese Forderung seiner natürlichen Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit entgegenkam. Neben dieser „ausgedehnten“ Größe gibt es aber — und das ist viel bedeutsamer — noch ein intensiv Großes, „das Starke, das in seiner Mannigfaltigkeit vor jenem den Vorzug besitzt, nicht zu ermüden oder zu übersättigen“. Beispiele dieser intensiven Größe sind die Begriffe der Macht, der Tugend, des Genies. „Das Starke in der Vollkommenheit führt den besonderen Namen des Erhabenen; erhaben ist somit ein jedes

[1] Goldstein, S. 111 ff.

[2] Goldstein, S. 112 ff., vgl. ferner Braitmaier II, S. 180, vgl. ferner zur Überlegenheit gegenüber Huet, La Motte, Diderot, Marmontel und Burke die Straßburger Diss. von Candrea „Der Begriff des Erhabenen bei Burke und Kant“, 1894.

[3] Goldstein, S. 115.

Ding, das dem Grade seiner Vollkommenheit nach unermeßlich ist oder scheint[1]." Die Seele verhält sich diesen beiden Größen gegenüber sehr verschieden.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgerufen wird, ist aus Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Größe des Gegenstandes gewährt uns Lust, aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu fassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit. Bei dem Sinnlichunermeßlichen, welches keine Mannigfaltigkeit bietet (wie z. B. beim Anblick des Meeres, einer Ebene usw.), überwiegt zuletzt die Unlust; dagegen bei dem Unermeßlichen der Stärke, wie bei der Größe des Genies, der Tugend, wo die Mannigfaltigkeit der Größe gleichkommt, überwiegt die Lust, und die Unlust, die mit dieser Betrachtung verknüpft ist, gründet sich nur auf unsere Schwachheit[2]. In der Begründung des Monologs aus dem Erhabenen der Gesinnung heißt es[3]: „Allein so unveränderlich eine heroische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen gibt, wenn der Entschluß gefaßt ist, ebenso reich und unerschöpflich an Gedanken muß sie sich zeigen, wenn sie ihre Handlungen überlegt und noch ungewiß ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt." (Dieser Zustand ist Friedrich geläufig.) „Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben, von einer Seite zur andern, . . . bis sie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewißheit reißt. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluß steht fest, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen." Dazu nehme man den ohne eine solche definitorische Grundlage schwerverständlichen Gebrauch des Wortes Tugend in dem Brief Friedrichs an Wilhelm vom 8. Nov. 91[4]: „Und dann gibt es Zeiten, wo das Beste, was ich mir zu denken vermag, meine Tugend, wenn sie auch auf den Augenblick erreichbar würde, mich anekelt." Er kann nur die im Zustand der Erhabenheit wirksame Kulmination seiner ethischen Kräfte meinen; der gewöhnliche Sprachgebrauch ist in unserem Zusammenhang absurd. Diese Tugend ist verwandt mit der vertu divine, welche den beglückenden Dämpfen aus den Werken der großen Geister den Weg frei macht und

[1] Goldstein, S. 116.

[2] Vgl. auch Braitmaier, Geschichte der Poetischen Theorie und Kritik von den Diskursen der Maler bis auf Lessing, 2. Teil, S. 173.

[3] Bei Brasch a. a. O., S. 183. [4] S. 25.

die Imitation ihrer Vorzüge sichert[1]; ich möchte sagen, es ist die Tugend als eine sich betätigende Erkenntnis im Sinne des Sokrates.

Noch entschiedener mußten die Ausführungen der „Rhapsodie" von 1761 (und später) Friedrich Schlegels Beifall erringen und seine Meinung in diesem wichtigsten Punkte seines jugendlichen Denkens und Empfindens bestimmen. Da heißt es von der Erhabenheit (der intensiven Größe), daß sie auf jeden Fall ein „unaussprechliches Vergnügen" bereite und daß die geringe Unlust, die dagegen nicht aufkommt, sich nur auf unsere Schwachheit gründe. Während Burke auf den widerspruchsvollen Charakter der erhabenen Empfindung hinweist und vor allem an das Schreckliche denkt, betont er ganz entschieden das Überwiegen des positiven Elements[2].

Das sind Anregungen für Friedrich zur Herauslösung des eudämonistisch-moralisierenden Elements. Er spricht als Student von seiner Lektüre der römischen Geschichte, in welcher zur Zeit, „da die Größe des Reichs die alte Konstitution umwarf, eine kleine Zahl wahrhaft kolossalischer Menschen sich um die Herrschaft der Welt stritt" . . . „Die größten scheinen mir Cäsar, Cato und Catilina[3], doch grandiosi sind sie fast ohne Ausnahme, ja ihre Laster sind erhaben[4]".

Eine derartige Wirkung reiner Gedanken auf die subjektive Vorstellungswelt des so einseitig verstandlich frühreifen Knaben paßt ganz in das seltsame Bild, welches sich uns darbietet. Daß Lessing, wie bekannt, für diese mehr psychologischen Deduktionen keinen Sinn gehabt hat (auf das Erhabene ging er im Briefwechsel mit Mendelssohn ja kaum ein, ließ sich dann wesentlich durch ihn bestimmen, versagte auch in seinem Versprechen, den Burke herauszugeben und akzeptierte bekanntlich noch in der Hamburgischen Dramaturgie bei dem Bedürfnis nach einer psychologischen Erklärung des Mitleids einfach die alten Ausführungen Mendelssohns), war es wohl auch wesentlich, was Friedrich Schlegel solange von ihm fernhielt und verhältnismäßig gering von ihm denken ließ: Er spricht von der „Lessingschen Kälte; man hört den feinen Beob-

[1] Vgl. Boileau a. a. O. chap. XI, S. 388.

[2] Vgl. bes. Goldstein, S. 148 ff.

[3] Also auch ihn hat, wie so viele jugendlich stürmenden Geister, diese Persönlichkeit schon gefesselt. Ibsens dramatischer Erstling ist bekanntlich auch ein Catilina.

[4] So erhaben, wie auch das berühmte „qu'il mourût" des Boileau, s. die préface a. a. O., S. 365.

achter“[1]. „Ich sondere oft die deutschen Schriftsteller in Schulen ab ... Da setzte ich ihn (Garve), Lessing, Engel, dann Wezel usw. zusammen. Ihr Charakter ist geistlose kalte Korrektheit“[2]. „Ich fand in Engels Poetik nichts als etwas Scharfsinn und Eleganz, in Lessings kritischen Schriften wenig mehr, und wenn einmal von Arbeiten die Rede ist, so halte ich die von Heydenreich für eine der brauchbarsten“[3]. Welch ein Kontrast zu später! Aber er macht verständlich, daß Friedrich Lessing nur darstellen konnte, indem er ihm soviel von seinem Eigenen gab, wie Jacobi dem Woldemar von sich nach seiner glänzenden Charakteristik. In seiner Lessing-Charakteristik hält er denn auch nicht mit der Erklärung seines kalten Verhältnisses zurück. Er ist auch hier durchaus subjektiver Bekenner: weil die „poetischen Mediocristen, die literarischen Moderantisten und Anbeter der Halbheit“ ihn zum „Virtuosen der goldenen Mittelmäßigkeit“ vergötterten, weil „sein Ruhm nicht als ein ermunternder Stern für das werdende Verdienst, sondern als Ägide gegen jeden mißbraucht“ wurde, „der etwa in allem, was gut ist und schön, zu weit vorwärts zu gehen droht“[4], deshalb hat er sich abschrecken lassen.

Freilich, der Laokoon konnte auch ohne diese Abschreckung seinem nach Synthese strebenden Geist nicht zusagen. Erst als er ihn als methodisches Lehrbuch las, konnte er ihm beikommen: „Ich erinnere mich noch ganz gut, daß ich unter anderem den Laokoon trotz dem günstigen Vorurteil und trotz dem Eindruck einzelner Stellen ganz unbefriedigt aus der Hand legte. Ich hatte das Buch nämlich mit der törichten Hoffnung gelesen, hier die bare und blanke Wahrheit über die ersten und letzten Gründe der bildenden Kunst und ihr Verhältnis zur Poesie zu finden, welche ich begehrte und verlangte.“ Erst als er *seinen* Grund hatte, ging ihm der „Sinn für Lessing auf“[5].

Nichts aber konnte Friedrich Schlegel mehr befriedigen als die Art, wie *Kant* die Mendelssohnschen Anregungen über das Erhabene aufnahm und weiterführte. Kant hatte schon 1764 seine eigenen ersten Gedanken zu dem Gegenstand veröffentlicht, die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“[6]. Diese Ausführungen sind noch ohne die

[1] Br. S. 39. [2] Br. S. 51. [3] S. 153.

[4] Lessing, Jugendschr. II, S. 142ff. [5] Jugendschr. II, S. 150f.

[6] Kants sämtl. Werke, hrsg. von Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, 4. Teil, S. 397ff.

begriffliche Schärfe der späteren und stehen auch den endgültigen Darlegungen in der Kritik der Urteilskraft ferner als die Mendelssohnschen Anregungen, aber sie bieten dafür etwas, was Friedrich Schlegel mehr zusagte, eine Fülle von seelischen Beobachtungen (wie ja auch der Titel schon andeutet), die von oft überraschender Feinheit sind. Immer wieder werden wir im weiteren Verlauf dieser Arbeit auf diese „Beobachtungen" zurückkommen, und die Beziehungen sind oft so deutlich, daß ein Zweifel kaum noch erlaubt scheint daran, daß Fr. Schlegel diese Ausführungen recht genau gekannt hat[1]. Ihm steht dieser junge Kant offenkundig näher als der spätere, unerbittlich logisch-systematische Denker. Es sei gestattet, aus dieser Schrift hier noch einige Stellen auszuheben, die Friedrichs Geist fesseln mußten, und im übrigen bei Gelegenheit der weiteren Analyse immer an geeigneter Stelle mich auf sie zurückzubeziehen. Das vorhin schon angeführte Bekenntnis zur Erhabenheit selbst im Laster scheint sich noch enger zu stellen zu Kants Betrachtung: „Selbst die Laster und moralischen Gebrechen führen öfter gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bei sich; wenigstens so, wie sie unserm sinnlichen Gefühl erscheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu sein. Der Zorn eines Furchtbaren ist erhaben, wie Achilles' Zorn in der Iliade. Überhaupt ist der Held des Homer schrecklich erhaben, der des Virgil dagegen edel. Offenbare dreiste Rache nach großer Beleidigung hat etwas Großes an sich, und so unerlaubt sie auch sein mag, so rührt sie in der Erzählung gleichwohl mit Grausen und Wohlgefallen"[2]. Beachtenswert sind für uns auch die Ausführungen über die Tugend und ihren Charakter. „In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben", nicht aber die vielen guten sittlichen Qualitäten, die den Schein der Tugend haben, ohne sie zu sein, wie ein vages Mitleids- oder Weichheitsgefühl, gefällige Liebenswürdigkeit, sogenannte Gutherzigkeit usw. Tugend ist letzten Grades das Bewußtsein eines Gefühls von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur[3]. All diese andern Erscheinungen sind adoptierte

[1] Vgl. auch Haymes Andeutung frühster Bekanntschaft mit Kant, a. a. O., S. 880.

[2] S. 405 f.

[3] Vgl. dazu auch Heydenreichs unten noch zu nennendes System der Ästhetik, S. 53: Die Werke der Künste . . . können die Menschen bestimmen, seine wahre Würde in der Vernunft zu suchen und recht und gut zu handeln ohne alle Rücksicht auf dadurch zu erwartendes Vergnügen. Der Dichter kann freilich die Wollust

Tugenden[1]; nicht einmal das ist das Handeln aus Rücksicht auf die Meinung anderer Menschen, hier handelt es sich nur um einen bloßen Tugendschimmer, und keine Spur mehr von Erhabenheit ist zu finden[2]. Höchst überraschend aber mutet uns in dem Versuch Kants, das Erhabene und Schöne auf die Gemütsarten zu verteilen, die Schilderung des Melancholikers an. Dieses typische Bild erscheint fast als ein seelisches Porträt des jungen Friedrich Schlegel, wie er es jedenfalls selbst sehen mochte, und muß wohl dazu beigetragen haben, daß er sich selbst verstand und vor sich selbst rechtfertigte. Nicht einen haltlos Schwermütigen will Kant, der für diesen Typus offenkundige Sympathie zeigt, darunter verstanden wissen. Er genießt die Freuden des Lebens so gut wie jeder, nur ernsthafter. „Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene[3] ... Der Mensch von melancholischer Gemütsverfassung bekümmert sich wenig darum, was andere urteilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich deshalb bloß auf seine eigene Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus. Er sieht den Wechsel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl ... Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft ist ihm noch ehrwürdig. Gesprächigkeit ist schön, gedankenvolle Verschwiegenheit erhaben. Er ist ein guter Verwahrer seiner und anderer Geheimnisse. Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er haßt Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das Achtung verdient. Er duldet keine verworfene Untertänigkeit und atmet Freiheit in einem edlen Busen ... Er ist ein strenger Richter seiner selbst und anderer und nicht selten seiner sowohl als der Welt überdrüssig"[4].

---

schildern, welche dem Menschenfreunde eine edle Tat verursacht; allein, kann er nicht eben auch und noch weit erhabener singen: „Tugend, du bist das Leben des Geistes, sein inniges, wahres unabhängiges Sein". (Aus Kosegartens Gedicht „Die Tugend".) Heydenreich war ein Anhänger Kants und der Hauptumgang Friedrichs in der ersten Leipziger Zeit.

[1] Vgl. dazu Br. S. 5, 9ff. [2] S. 409—414. [3] S. 416.

[4] Es ist interessant, in Anbetracht der späteren Entwicklung Fr. Schlegels auch die Ausartung dieses Kantischen Melancholikers kennen zu lernen: „In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermut, die Andacht zur

Grade das bewundert Friedrich denn auch an der kritischen Philosophie des Meisters, was die Kleinen, die nörgelnden schwachen Seelen (wie Schlosser) als hämische Ironie zu bezeichnen wagen, „daß er dem Menschen ein unerreichbares Ziel aufstecke, und doch gestehe, daß die Fesseln der Sinnlichkeit hier unaufhörlich seien“[1]. „Die klassische Kunst und der klassische Geist, womit Kant immer nur das ganz ist, was er jedesmal sein will und sein soll“, ist ihm der Stempel seiner Erhabenheit.

Und so stellt er in seinen frühen Briefen neben Rousseaus Gewalt, Shaftesburys schöne Begeisterung, Hemsterhuis Einsicht in das Wesen großer Männer Kants ernsthafte Erhabenheit[2], wie er auch öffentlich den Versuch über den Begriff des Republikanismus einleitet mit dem Ausdruck seiner Überzeugung, daß noch „die späteste Nachwelt auch in diesem Denkmale die erhabene Gesinnung des ehrwürdigen Weisen bewundern“ müsse. In sein frühes Verhältnis zu Kant leuchtet die Verteidigung der Kritik der Urteilskraft gegen den unphilosophischen Bruder (vom 11. Okt. 93), dem er dabei noch widerwillig Konzessionen macht, eine Ausführung, die trotz der späteren Entstehung im wesentlichen ganz hierher gehört: Die neue Lektüre der Urteilskraft, bekennt er, würde ihn in einen Strom von Gedanken reißen, dem er sich nur eben entrissen. „Kants Lehre war die erste, so ich etwas verstand, und ist die einzige, aus der ich noch viel zu lernen hoffe. Allein ich bin mit dem nicht eins, was ihr doch zugrunde liegt, die intelligible Freiheit, der regulative Gebrauch der Ideen überhaupt, die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens[3] usw. . . . Vernimmst Du nicht hie und da das Wort einer großen und schönen Seele, so macht Dich Dein Vorurteil taub. Diese nachlässige, steife Hülle gibt dem Göttlichen, so sie einschließt ein Siegel der Echtheit, das ich ungern vermissen würde, so ungern wie Winckelmanns Steifheit[4]“.

Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthusiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er ist alsdann sehr zu fürchten. Bei der Verkehrtheit seines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs Abenteuerliche. Eingebungen, Erscheinungen, Anfechtungen. Ist der Verstand noch schwächer, so gerät er auf Fratzen. Bedeutende Träume, Ahnungen, Wunderzeichen. Er ist in Gefahr, ein Phantast oder ein Grillenfänger zu werden.“ (S. 3, 317 f.)

[1] Jugendschr. II, S. 93 in „Der deutsche Orpheus“. [2] Br. S. 51.

[3] Was nicht verwundert bei dem früheren Schüler Shaftesburys, des Realisten, und des jungen Kant.

[4] Handelt es sich doch hier um die Longinsche innerliche Erhabenheit des Aus

In der Kritik der Urteilskraft, in der Friedrich noch soviel für sich findet, wenn er auch mit dem wissenschaftlichen Prinzip nicht einverstanden ist, spricht sich Kant über das Erhabene als die dritte Art ästhetischer Wirkung (neben der freien und anhängenden Schönheit) aus. Während das Schöne gerade durch seine begrenzte Form gefällt, handelt es sich hier um die Wirkung des Unbegrenzten und Formlosen. Erhaben ist, was über alle Vergleichung groß ist. Wie bei Mendelssohn wird nun die extensive Größe der Ausdehnung in Raum und Zeit von der intensiven der Kraft und Macht unterschieden; die erstere ist die mathematische Erhabenheit, die zweite die dynamische. Die erstere bezieht sich auf das Erkenntnisvermögen, die zweite auf das Begehrungsvermögen; sie übersteigt jeden denkbaren Widerstand. Phantasie und Vernunft werden durch das Erhabene in ein günstiges Verhältnis gesetzt, das aber keine Harmonie ist. Die Folge ist daher keine ruhige Stimmung, sondern eine Erschütterung, das heißt: eine indirekte, negative, aus Unlust hervorgehende Lust. Wie vollzieht sich die Entstehung dieser Lust der Erschütterung? Die Leistungsfähigkeit unserer sinnlichen Vorstellungskraft wird überschritten, wir fühlen uns daher zunächst klein und vergewaltigt. Alsbald aber erfolgt die Reaktion: die Lebenskräfte werden um so lebhafter angeregt, und während der sinnliche Teil des Menschen niedergebeugt wird, wird der geistige erhoben: die Vernunft triumphiert. Die Idee des Unbedingten, Unendlichen wird wach. „Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen,“ sagt Friedrich; „was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz“ [1]. Wir können sie nicht anschauen, aber wir können sie denken. „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“ „Erhaben ist das, was durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.“ „Das wahrhaft Erhabene ist also die Vernunft, die moralische Natur des Menschen, seine über das Diesseits hinausweisende Anlage und Bestimmung.“ „Die Erhabenheit ist in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir uns bewußt sind, der Natur in uns und außer uns überlegen zu sein.“ Durch Subreption übertragen wir das

druckes und um die naiv-erhabene Mendelssohns. Über die weitere Beurteilung Kants unter Hemsterhuis' u. a. Einfluß berichtet das folgende Kapitel.

[1] Ideen 3

Erhabene denn auch auf das Objekt, das die Idee in uns erzeugt hat. So ist denn das, was Friedrich Schlegel seiner Natur nach verlangen muß, hier deutlich ausgesprochen und bewiesen, daß sich im Erhabenen das Ästhetische und Moralische zusammenfinden. Die Höhe seiner Entwicklung muß die völlige Einheit beider in seiner Anschauungswelt zeigen.

Zu einer genaueren Auseinandersetzung mit Schillers Betrachtung über das Erhabene, spez. in dem danach genannten Aufsatz der Horen, ist er nicht gekommen. Friedrich war einmal zu sehr erfüllt von seinen eigenen Anschauungen, und hatte dann auch wenig Zeit in reichlicher Beschäftigung. Die nachfolgende Arbeit Schillers über naive und sentimentalische Dichtung absorbierte sein ganzes Interesse.

Den stärksten Eindruck aber mußte von früh auf J. J. Winckelmann machen. Wieder fesselten ihn hier gleicherweise die Ansichten und Werke wie die Persönlichkeit und ihr Stil. Das erste, was ihn anzog und mit bestimmte, war wieder die radikale Lehre Winckelmanns von der Nachahmung der Antike, die er ohne Frage kennen lernte wie alle Zeitgenossen aus den grundlegenden „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“[1]. Hatte der Pseudolongin die Nachahmung der alten Meister als einen Weg bezeichnet, so hieß es jetzt bei W.: „Der einzige Weg für uns, groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten“[2]. Sie ist zum mindesten eine Abkürzung des Studiums der Natur, mit dem Zweck, die Schönheit zu finden; Bernini hat mit seinem Verweis auf das Schönste in der Natur den „jungen Künstlern . . . nicht den kürzesten Weg gezeigt“[3]. „Ich glaube, ihre Nachahmung könne lehren, geschwinder klug zu werden, weil sie hier in dem einen den Inbegriff desjenigen findet, was in der ganzen Natur ausgeteilt ist, und in dem andern, wie weit die schönste Natur sich über sich selbst kühn aber weislich erheben kann. Sie wird lehren, mit Sicherheit zu denken und zu entwerfen, indem sie hier die höchsten Grenzen des menschlich und zugleich des göttlich Schönen bestimmt sieht. Wenn der Künstler auf diesen Grund baut, und sich die griechische Regel der Schönheit Hand und Sinne führen läßt, so ist er auf dem Wege, der ihn sicher

[1] 1. Ausgabe 1755 mit Oesers Vignetten. Neudruck in d. d. Lit. D. Nr. 20, 1885. Die Beziehung Winckelmann-Oeser war ihm stets geläufig, wie die Briefe zeigen.
[2] S. 8. [3] S. 17.

zur Nachahmung der Natur führen wird. Die Begriffe des Ganzen, des Vollkommenen in der Natur des Altertums werden die Begriffe des Geteilten in unserer Natur bei ihm läutern und sinnlicher machen: er wird bei Entdeckung der Schönheiten derselben diese mit dem vollkommenen Schönen zu verbinden wissen, und durch Hilfe der ihm beständig gegenwärtigen erhabenen Formen wird er sich selbst eine Regel werden“ [1].

Darin liegt schon ausgesprochen, daß es sich nicht nur um ein rein praktisches, aber vielleicht nicht innerlich notwendiges Abkürzungsverfahren handeln kann. Die wahre Erkenntnis der antiken Kunstwerke zeigt, daß objektive Vorzüge vorhanden sind, die die Natur nicht bieten kann. Zu ihrer Erkenntnis muß der moderne Mensch erst die Alten wieder richtig sehen lernen; es gilt, ihm richtiger sehende Augen zu leihen. „Was jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundern lerne, der ihn wohl verstehen gelernt, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, sonderlich der Griechen. Man muß mit ihnen, wie mit seinem Freund, bekannt geworden sein, um den Laokoon eben so unnachahmlich als den Homer zu finden. In solcher genauen Bekannt-

[1] S. 18. Erst Wackenroder hat dieses Evangelium in den Herzensergießungen von 1797 gestürzt: vgl. insbes. Helene Stöcker, Zur Kunstansch. des 18. Jahrhunderts. Von Winckelmann bis Wackenroder, Palästra XXVI, S. 6ff. — Die Verweise Herders auf W. sind bei Friedrich Schlegel sicher sekundär gewesen. Die bedeutsamsten Äußerungen Herders erschienen ja auch erst nach seinem Tode, das umgearbeitete Fragmentstück, Suphansche Ausg. II, S. 109ff., das „kritische Wäldchen“ über die Kunstgeschichte von 1767, Suphansche Ausg. IV, S. 199ff., insbes. S. 214ff. (V) und das Denkmal Winckelmanns von 1778, Suphansche Ausg. VIII, S. 437ff. Herders objektive historische, der bestimmten spekulativen Tendenz abholde Betrachtung ist Friedrich bezeichnenderweise zu „unbestimmt“. In der Nachahmungsfrage nimmt Friedrich eine Mittelstellung zwischen W. und Herder ein. W. verlangt eine positive, auch stofflich orientierte, freilich nur aus dem Geist der Antike wieder geborene Nachahmung, Herder verlangt, daß das „Wie“ der Griechen nachgeahmt werde, daß sie ein Vorbild sein sollen, zur originalen Dichtung zu gelangen. Das war Friedrich viel zu vag. Auch die Verurteilung der „Allegorie“ (s. unten) mochte ihm unter die „Unbestimmtheit“ fallen. So paßte ihm sicher nicht der Spott über die „Allegoristen, Namenschöpfer von Maschinen, Ideenbildhauer der epischen Dichtkunst“ im 2. kritischen Wäldchen von 1769. Äußerst matt erscheint uns der Winckelmannaufsatz Herders, der im Herbstmond 1781 im Teutschen Merkur erschien (Suphansche Ausgabe XV, S. 36ff.). Zu dem Versuch über die Allegorie äußert er sich S. 46ff. ganz vag „und unbestimmt“. Siehe auch die sorgfältigen Darlegungen Alts a. a. O., S. 5ff., zur „Unbestimmtheit“ speziell S. 7.

schaft wird man wie Nicomachus von der Helena des Zeuxis urteilen: ‚Nimm meine Augen,‘ sagte er zu einem Unwissenden, der das Bild tadeln wollte, ‚so wird sie dir eine Göttin scheinen.‘ Mit diesen Augen haben Michelangelo, Raphael und Poussin die Werke der Alten angesehen“[1]. Und deshalb sind sie so groß geworden. Das objektive Höhere ist das überhaupt denkbar Höchste: „Die Kenner und Nachahmer der griechischen Werke finden in ihren Meisterstücken nicht allein die schönste Natur; das ist, gewisse idealische Schönheiten derselben, die, wie uns ein alter Ausleger des Plato lehret, von Bildern bloß im Verstande entworfen, gemacht sind“[2]. Diese Bildung nach einer über aller Erfahrung liegenden Idee ist die wahrhaft erhabene. Nach ihr habe Raphael seine Galathea gebildet und aus ihr entsprang das griechische Schönheitsideal mit der geraden Linie von Stirn und Nase, nur innerhalb dieses Ideals durfte die Ähnlichkeit zu ihrer Geltung kommen[3].

Entsprach das alles schon dem hochgespannt-idealistischen Sinn des jungen Friedrich, so mußten ihn die berühmten Stellen, die schon Lessing zum Ausgangspunkt dienten, vollends entzücken, zumal sie ihn ganz um ihrer selbst willen, weniger als Mittel zum Zweck für eine ästhetisch-kritische Sonderbetrachtung, fesseln mußten. Harmonierten doch diese Kernausführungen ausgezeichnet und unterstreichend mit der Grundanschauung des Longin von dem Erhabenen des sachlichen Gehalts. „Die innere Empfindung[4] bildet den Charakter der Wahrheit, und der Zeichner, welcher seinen Akademien denselben geben will, wird nicht einen Schatten des wahren erhalten, ohne eigene Ersetzung desjenigen, was eine ungerührte und gleichgültige Seele des Modells nicht empfindet, noch durch eine Aktion, die einer gewissen Empfindung oder Leidenschaft eigen ist, ausdrücken kann. Der Eingang zu vielen Gesprächen des Plato, die er in den Gymnasien zu Athen ihren Anfang nehmen lassen, macht uns ein Bild von den edlen Seelen der Jugend und läßt uns auch hieraus auf gleichförmige Handlungen und Stellungen an diesen

[1] S. 8.

[2] Über die mit dieser Forderung abschließende Stellung Winckelmanns zur Querelle der Franzosen s. Justi I, S. 136 f.

[3] S. 14 f.

[4] Vgl. zu diesem irrationalen Element auch H. Stöcker a. a. O., S. 10 f., ferner Winckelmanns Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst, in den „Werken“ 1847, II, S. 61 ff. und die Abhandlung v. d. Fähigkeit der Empfindung des Schönen, ebenda, II, S. 224 ff.

Orten und ihren Leibesübungen schließen“[1]. „Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe, sowohl in der Stellung als im Ausdruck. So wie die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeiget der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele“[2]. „Der Schmerz des Körpers und die Größe der Seele sind durch den ganzen Bau der Figur mit gleicher Stärke ausgeteilt, und gleichsam abgewogen. Laokoon leidet, aber er leidet wie des Sophokles Philoctetes: sein Elend geht uns bis an die Seele; aber wir wünschten, wie dieser große Mann das Elend ertragen zu können. Der Ausdruck einer so großen Seele geht weit über die Bildung der schönen Natur: Der Künstler mußte die Stärke des Geistes in sich selbst fühlen, welche er dem Marmor einprägt. Griechenland hatte Künstler und Weltweisen in einer Person, und mehr als einen Metrodor. Die Weisheit reichte der Kunst die Hand, und blies den Figuren derselben mehr als gemeine Seele ein“[3].

Unter diesem Gesichtspunkt tritt Raphael[4] in seine beherrschende

---

[1] S. 13. [2] S. 24.

[3] Seite 24—25. Es müßte noch genauer untersucht werden, als es bis jetzt geschehen ist, wie weit die Entwicklungsgesichtspunkte, die Winckelmann allenthalben im Werden dieses Ideals andeutet, Friedrichs grundlegende Ausführung über die Schulen der griechischen Dichtkunst beeinflußt haben. Von entscheidender Bedeutung ist ganz gewiß der hier anschließende Passus (S. 26 des Neudr.): Die schönen Künste haben ihre Jugend sowohl, wie die Menschen, und der Anfang dieser Künste scheint wie der Anfang bei Künstlern gewesen zu sein, wo nur das Hochtrabende, das Erstaunende gefällt. Solche Gestalt hatte die Tragische Muse des Äschylus, und sein Agamemnon ist zum Teil durch Hyperbolen viel dunkler geworden, als alles, was Heraklit geschrieben. Vielleicht haben die ersten griechischen Maler nicht anders gezeichnet, als ihr erster guter Tragikus gedichtet hat. Das Heftige, das Flüchtige gehet in allen menschlichen Handlungen voran; das Gesetzte, das Gründliche folgt zuletzt. Dieses letztere aber gebraucht Zeit, es zu bewundern: es ist nur großen Meistern eigen: heftige Leidenschaften sind ein Vorteil auch für ihre Schüler.

[4] Bezeichnend ist es, daß diese Einstellung auch noch der Verkünder neuer romantischer Betrachtung gerade Raphaels offenbart, Wackenroder, in einem jugendlichen Tagebuch von 1793, das uns Wolkan kürzlich in den Süddeutschen Monatsheften 1912, S. 262 mitgeteilt hat. Er beschreibt die Gemäldegalerie im Schloß Pommersfelden und nennt zuerst Raphael, Maria mit dem Jesuskinde. Da heißt es u. a.: „In ihrem Antlitz ist die überirdische, allgemeine Form griechischer Idealschönheit, mit sprechendster, anziehender Individualität aufs glücklichste vereinigt . . . Wer (ahmt nach) das Ganze

Stellung in der Kunstbetrachtung ein in engem Bund mit Plato: „Die edle Einfalt und stille Größe der griechischen Statuen ist zugleich das wahre Kennzeichen der griechischen Schriften aus den besten Zeiten, der Schriften aus Sokrates' Schule, und diese Eigenschaften sind es, welche die vorzügliche Größe eines Raphaels machen, zu welcher er durch die Nachahmung der Alten gelangt ist. Eine so schöne Seele, wie die seinige war, in einem so schönen Körper wurde erfordert, den wahren Charakter der Alten in neueren Zeiten zuerst zu empfinden und zu entdecken, und was sein größtes Glück war, schon in einem Alter, in welchem gemeine und halbgeformte Seelen über die wahre Größe ohne Empfindung bleiben"[1]. Und unter diesem Gesichtspunkt wird vor allem die Sixtinische Madonna in Dresden, die Friedrich ja schon als halber Knabe sah, eingeführt in der epochemachenden Beschreibung Winckelmanns[2], die abschließt mit der Absage an eine kritische Einstellung, die wir bei Friedrich unten wiederfinden werden in der Bewertung Bürgers: „Alle diejenigen, welche zu diesem und anderen Werken Raphaels treten, in der Hoffnung, die kleinen Schönheiten anzutreffen, die den Arbeiten der niederländischen Maler einen so hohen Preis geben; den mühsamen Fleiß eines Netschers, oder eines Dou, das elfenbeinerne Fleisch eines Van der Werff, oder auch die geleckte Manier einiger von Raphaels Landsleuten unserer Zeit; diese, sage ich, werden den großen Raphael in dem Raphael vergebens suchen"[3]. Und es ist bezeichnend, daß wir in der vernichtenden Kritik Bürgers einen Hinweis auf Raphael finden, der letzten Endes nur von Winckelmann und direkt dieser Stelle stammen kann: „Ich hörte in meinem letzten Briefe bei dem auf, was die Griechen so ganz von allen andern Völkern absondert, sie so unendlich hoch über sie erhebt, was weder Kunstsinn, noch hohe Bildung, noch Erhabenheit, noch Verstand ist; was aber alles dieses in sich faßt. Etwas, was ich

---

dieses Antlitzes voll milder Erhabenheit, voll Ahnung der künftigen Jahre des Knaben, eine Ahndung, die die Form der Mutter zum Entzücken spannt, aber so, wie eine Halbgottheit, und eine weibliche gespannt werden kann. Die Sterbliche erläge dem Gefühl, alle ihre Züge würden sich weit entfalten und ein Gießbach von Tränen würde ihr Glück der Welt mit lautem Schluchzen erzählen. Nicht so die Göttermutter: sie denkt mehr, wo jene mehr empfindet; ihr hoher Geist, der Gedanken auf Gedanken einsaugt, zaubert auf ihre äußere Form jene himmlische Ruhe, die das flutende Gefühl an seine Dämme zwar anschlagen, aber sie nicht durchbrechen, — nicht alle Muskeln des Gesichts aufgelöst zerschmelzen läßt" (a. a. O. S. 269.

[1] S. 26. [2] S. 28f. des Neudr. [3] S. 29.

an modernen Helden durchaus vermisse, selbst an Friedrich, dessen Größe doch der römischen Erhabenheit ähnlich ist. Ich vermisse es an Shakespeare; und Goethe scheint es nur zu besitzen. — Das einzige Werk von Raphael, welches ich kenne, scheint mir von diesem antiken Geiste beseelt"[1]. — Es ist ihm ärgerlich, daß ein Mann (Huber), der ein „erhabenes Gedicht", wie Goethes Faust, fühllos und armselig „beschreibt" (wie eben ein niederländisches Bild), von Raphael, von dem er auch die einzige Madonna in Dresden und nur diese kennt, als von einem guten Bekannten spricht[2]. Unter all den Dresdener Bildern erkennt er nur den Raphaelschen Köpfen letzte reinste Wahrheit zu, „und vielleicht einigen des Mengs", des fast allein von Winckelmann anerkannten Modernen! „Die Menschen des Correggio (schon) sind allesamt Lügner, obwohl sie mit Grazie lügen"[3].

Auch noch eine andere Stelle von 1795, die wir unten zu anderem Zweck ausführlicher anziehen, zeigt deutlich, daß Friedrich auf Winckelmanns Abhandlung von der Nachahmung abzielt. Er fragt den Bruder, ob er eine poetische Übersetzung des Shakespeare nicht, „wie doch selbst Raphael und Mengs ihre großen Erfindungen ausführten, als Arbeit treiben" könne. Zwar nicht an diesem, aber an Michelangelo, weil es sich um Bildhauerei handelt, wird in Anlehnung an Vasari ausführlich diese Verwirklichung großer Ideen im technischen Bemühen abgeschildert[4]. In diesem Sinne kann denn auch Winckelmann später in den Essays für die Deutschen das „Nachmachen" auch der Alten und der Raphaels verwerfen[5]. Fehlt die erhabene Gesinnung des Nachbildners, so kann nie eine Nachahmung in seinem Sinne zustande kommen. „Das Nachgeahmte (aber) kann, wenn es mit Vernunft geführt wird, gleichsam eine andere Natur annehmen und etwas Eigenes werden; wie Domenichino, der Maler der Zärtlichkeit, den Kopf des sogenannten Alexander zu Florenz im Johannes zu San Andrea della Valle, und die Niobe im Gemälde des Tesoro zu San Gennaro in Neapel zu Mustern gewählt hat, und doch sind sie nicht eben dieselben"[6]. Die wahre Produktivität zeigt sich nach Winkelmann mehr in der Form, als im Inhalt, „nicht im

[1] Briefe S. 154. [2] S. 139.

[3] S. 62 der Briefe. Vgl. dazu auch die Winckelmannsche Ausführung in den Essays für die Deutschen, daß die Madonna des Correggio (in der Nacht) keine hohe Idee, und die Venus des Tizian nach der gemeinen Natur gebildet sei (Justi II, S. 266).

[4] S. 33ff. [5] Justi II, S. 267. [6] Justi II, S. 267.

stofflichen Können, nicht im quantitativ Umfangreichen, sondern in oft wiederholten Darstellungen, in der Kunst, viel mit wenigem anzuzeigen“[1]. „Sei aufmerksam, was der Verstand hervorgebracht hat!“[2]

Der konzentrierende, vereinheitlichende Kunstverstand nämlich, vor allem aber auch der die Ideen in einem Bild zeigende Verstand. Dieses Wort paßt Friedrich in seinen Sinn. Und es läßt ihn früh an Winckelmanns Hand den Weg zu der in ihrer zeitlichen Notwendigkeit leider noch nirgends in historischer Entwicklung dargestellten Stil- und Kunstform der Allegorie finden. Schon die Abhandlung über die Nachahmung läuft aus in die Erhebung der Allegorie als letzter Blüte einer kulturellen Kunst, einer Kunst, die eine eminente Ideenmasse in Anschauung umsetzen muß. „Die Malerei erstreckt sich auch auf Dinge, die nicht sinnlich sind; diese sind ihr höchstes Ziel[3], und die Griechen haben sich bemüht, dasselbe zu erreichen, wie die Schriften der Alten bezeugen. Aristides, ein Maler, der die Seele schilderte, hat sogar, wie man sagt, den Charakter eines ganzen Volks ausdrücken können. Er malte die Athenienser, wie sie gütig und zugleich grausam, leichtsinnig und zugleich hartnäckig, brav und zugleich feige waren. Scheint die Vorstellung möglich, so ist sie es nur allein durch den Weg der Allegorie, durch Bilder, die allgemeine Begriffe bedeuten“[4]. „Derjenige Maler, der weiter denkt, als seine Palette reicht, wünscht einen gelehrten Vorrat zu haben, wohin er gehen, und bedeutende und sinnlich gemachte Zeichen von Dingen, die nicht sinnlich sind, nehmen könnte.“ Er vermißt schmerzlich in der Dresdener Galerie solche „allegorische, dichterische Gemälde“. „Der große Rubens ist der vorzüglichste unter großen Malern, der sich auf dem unbetretenen Weg dieser Malerei in großen Werken als ein erhabener Dichter (!) gewagt“[5]. „Der Künstler hat ein Werk vonnöten, welches aus der ganzen Mythologie, aus den besten Dichtern alter und neuerer Zeiten, aus der geheimen Weltweisheit vieler

[1] Justi II, S. 263.

[2] Justi scheint hier gar nicht an die zweifellos gemeinte allegorisierende Kunst gedacht zu haben.

[3] Vgl. Kants und Schlegels Definition des Gehalts und des Erhabenen oben S. 64.

[4] S. 40 des Neudr.

[5] Nichts ist bezeichnender, als diese Einstellung der Rubensschen Kunst. Ihn mußte in seiner Eigenart erst Heinse erfassen. Vgl. H. Stöcker a. a. O., S. 33, 61. Forster (s. unten) verabscheut ihn. In den Jugendbriefen Friedrichs findet sich weder Heinses noch Rubens' Namen. Vgl. auch Jessens Diss. 1901, Palästra XXI.

Völker, aus den Denkmälern des Altertums auf Steinen, Münzen und Geräten diejenigen sinnlichen Figuren und Bilder enthält, wodurch allgemeine Begriffe dichterisch gebildet worden. Dieser reiche Stoff würde in gewisse bequeme Klassen zu bringen, und durch eine besondere Anwendung und Deutung auf mögliche und einzelne Fälle, zum Unterricht der Künstler, einzurichten sein. Hierdurch würde zu gleicher Zeit ein großes Feld geöffnet, zur Nachahmung der Alten, und unseren Werken einen erhabenen Geschmack des Altertums zu geben"[1]. Und der letzte Satz der epochemachenden Schrift wird und bleibt Friedrichs Panier für seine Kunstübung: „Der Pinsel, den der Künstler führt, soll im Verstand getunkt sein, wie jemand von dem Schreibegriffel des Aristoteles gesagt hat: Er soll mehr zu denken hinterlassen, als was er dem Auge gezeigt, und dieses wird der Künstler erhalten, wenn er seine Gedanken in Allegorien nicht zu verstecken, sondern einzukleiden gelernt hat. Hat er einen Vorwurf, den er selbst gewählt, oder der ihm gegeben worden, welcher dichterisch gemacht oder zu machen ist, so wird ihn seine Kunst begeistern, und wird das Feuer, welches Prometheus den Göttern raubte, in ihm erwecken. Der Kenner wird zu denken haben, und der bloße Liebhaber wird es lernen"[2].

Wie wenig hier etwa Winckelmann in einer ästhetischen Zeitanschauung befangen war, hat Justi[3] gezeigt. Mag das auch der Punkt sein, wo er „von seinem Genius im Stich gelassen, fast das einzige Mal in seinem Leben langweilig, schleppend, verworren, abgeschmackt" (Justi) wurde, so ist es doch gerade dieser Punkt, der Schlegel nach seiner Art fesseln mußte und fesselte und den er natürlich nun mit der ganzen Autorität des berühmten Mannes beschwerte. Ich vermute[4], daß die zeitweilige Ablehnung Klopstocks, die wir gerade in der Zeit, da der Briefwechsel mit dem Bruder wieder einsetzt, einer natürlichen Verehrung wieder weichen sehen[5], auf der energischen Kritik beruht, die dieser 1770 im Nordischen Aufseher[6] gegen die Abhandlung von der Nachahmung schrieb. Er lehnt die Nachahmung der Griechen als einzigen Weg zur Größe als für das Genie unwürdig ab. Besonders für christlich-mythologische Figuren kann er die Nachahmung griechischer Vorbilder nicht gutheißen. Gegen den allegorischen Charakter der griechischen

[1] S. 41. [2] S. 43. [3] I, S. 368 ff. [4] s. oben S. 11. [5] Briefe S. 26.
[6] III, S. 150, 258 ff., vgl. auch die Gelehrtenrepublik, Kap. Hochverrat.

Götter, insbesondere im Homer, polemisiert er mit Recht[1], ja, historische Personen sind ihm immer anziehender als allegorische. Unwillkürlich schaut man nach Hamann aus, der die Abhandlung uneingeschränkt aufnahm und bei sich weiterwirken ließ, wie kaum ein anderer. Aber wir haben ja in den Briefen erst ein Zeugnis für Hamann von 1813.

Winckelmann ließ nicht von seinem Gedanken ab, und unmittelbar nach seiner einzigen Geschichte der Griechischen Kunst erschien 1764 der hastige und lückenhafte „Versuch einer Allegorie", der seinen neuen Ruf zwar nicht schmälern konnte, aber beschatten mußte. Es war die unvollkommene Erfüllung des in der Nachahmung zum Schluß in Aussicht gestellten Versprechens. Friedrich hat aber auch dieses Werk ohne Frage das lebhafteste Interesse abgenötigt.

Das erste, was er als Künstler ausführen will, ist eine Allegorie[2] und dann ein Gespräch über die Poesie. Und wenn man bedenkt, daß schließlich der Monolog über die Poesie, den wir nach Jahren im Herkules Musagetes erhalten, noch allegorisch ist, so dürfte auch dieses früh geplante Werk davon nicht frei gedacht worden sein. Zu gleicher Zeit lobt er eine „Allegorie" Wilhelms: „Die Hieroglyphe — die Priesterin" hat meinen ganzen Beifall; ein einfaches bedeutungsvolles Symbol, den Lesern des Almanaches wird es nicht so geheimnisreich als eine ägyptische Schrift." Allegorischen Charakter sollten dann auch die 1798/1799 geplanten Novelas nach dem Vorbild des Cervantes haben[4]. Ehren-Böttiger und Jenisch sollten satirisiert werden: „Sie sollen zu beiden Seiten der Langeweile sitzen, über die eine Vision das Ganze eröffnen soll. Jenisch soll ihr so lange vorlesen, bis sie selbst einschläft und nun dem Böttiger nicht mehr diktieren kann." Schließlich haben wir relativ späte, aber doch deutlich an unsere Linie sich anschließende und auf Winckelmann zurückweisende theoretisch-kritische Äußerungen über die Allegorie: in der „Nachricht von den poetischen Werken des Johannes Boccaccio" von 1801[5]. Immer wieder werden die allegorischen Episoden des großen Novellisten wohlgefällig hervorgehoben und der Ameto ist ein allegorischer Bildungsroman. Aus der Inhaltsangabe fühlt man, daß er beständig rechtfertigend an die Parallelen seiner Lucinde denkt: „Das Buch beginnt

[1] Siehe auch Munckers Klopstock, S. 337. [2] Briefe S. 18.
[3] „Die Priesterin der Trümmer", Gött. Musenalmanach 1792, S. 82.
[4] Vgl. darüber Caroline I, S. 240, 247 und Briefe S. 399.
[5] Jugendschr. I, S. 396 ff.

und endigt mit allgemeinen Betrachtungen über die Liebe, und Zusammenhang oder Geschichte ist eben weiter nicht darin zu suchen. In der Geschichte der Frauen aber fühlt man die individuelle Wahrheit, und es braucht nicht erst erraten zu werden, daß Freundinnen des Dichters gemeint sind; dennoch lösen sich alle sieben schließlich in Allegorie auf und bedeuten die vier weltlichen und die drei geistlichen Tugenden. Die Geschichten sind sämtlich im Kostüm der Mythologie erzählt, ja auch katholische Dinge werden in diese Sprache übersetzt“[1]. Hier erinnern wir uns der Klopstockschen Abweisung antiker Allegorien für christliche Dinge[2]. Aus zwei anderen Stellen sehen wir deutlich, was er, wieder im Anschluß an Winckelmann, von der Allegorie verlangt: „Merkwürdig ist auch die allgemeine Ansicht der Poesie in dieser Schrift. Er hält sie für eine irdische Hülle und körperliche Einkleidung der unsichtbaren Dinge und der göttlichen Kräfte, nennt sie geradezu eine Art von Theologie, die nur allgemein verständlicher und lieblicher sei, als die eigentlich so genannte. Zwar hat der Begriff der Allegorie nicht immer den hohen Sinn bei ihm, den man vermuten sollte, da er die Alten so weit doch schon kannte und da er den Dante vor sich hatte; sondern er belegt auch wohl mit diesem Namen den sinnbildlichen Vortrag bloß moralischer Lehren: aber dennoch bleibt es eine tüchtige, fruchtbare Ansicht“[3]. Auch die allegorische Novelle wird sich nach ihm „immer als der Gipfel und die eigentliche Blüte der ganzen Gattung bewähren“[4]. Freilich etwas verlangt er, wie schon Winckelmann es von aller Nachahmung verlangt hatte, von der Verwendung des überlieferten allegorischen Typenschatzes, daß er in der neuen Verwendung aus der neuen schöpferischen Verwertung heraus neu erscheine, wie die Köpfe des Domenichino in Winckelmanns Beispiel[5]. So ist in Friedrichs Kritik Boccaccios Amorosa Visione „als die unglückliche Frucht dieser Einwirkung von der Übermacht fremder Geistesgröße zu betrachten, ein Gedicht in Terzinen, das Ganze eine einfache Allegorie von Glück und Liebe usw.“, worin fast alle die berühmtesten erotischen Fabeln des Altertums verwebt sind, „aber sie sind nicht neu geworden in dieser veränderten Behandlung“. Das also wünschte er vor allem zu hören von den Allegorien der Lucinde, in der er seinen frostigen Drang ins Ungemessene auswirken ließ. Mit ihnen werden wir uns weiterhin noch zu beschäftigen haben. Man fragt

[1] Jugendschr. II, S. 404. [2] Siehe oben S. 72. [3] Jugendschr. II, S. 407—408.
[4] Jugendschr. S. 413. [5] Siehe S. 70 f.

sich unwillkürlich, ob Friedrich sich so der Allegorie hätte ergeben können, wenn er Lessing[1] genauer gekannt und unbefangener gelesen hätte[2].

Von Anfang an hat Winckelmann denn auch in Friedrichs Urteil eine hervorragende Rolle gespielt. Er nennt ihn früh mit Friedrich dem Großen, Goethe, Klopstock und Kant zusammen[3] und noch im Herkules Musagetes heißt es ebenso: „Würdiger Quell warst du, heiliger Winckelmann, einst!" Die Grundzüge im Charakter Winckelmanns mußten ihm „erhaben" erscheinen: die Gleichgültigkeit gegen irdische Güter, seine Liebe zur Freiheit, besonders von aller gesellschaftlichen Gebundenheit, seine Verachtung des niederen triebhaften Teils des Menschen und seine Erhebung der reinen Geistigkeit, kurz: „die große und gesetzte Seele"[4]. Auch seinen bald platonisierenden, bald sinnlich gefärbten Freundschaftskult sah er natürlich unter den Bedingungen seiner eigenen Veranlagung. Dem entspricht die immer gleiche Bewertung seines Hauptwerkes, der Geschichte der griechischen Kunst; er weiß kein Streben nach historischer Darstellung höher zu stellen, als durch den Vergleich mit Winckelmanns Werk; so meint er bei der Lektüre von Moritzens Anthousa: „Überhaupt aber, beiläufig gesagt, möchte er wohl den Winckelmann in der Philosophie und in der Gelehrsamkeit machen; die Manier ist nun wohl da, der Geist aber fehlet"[5]. Und alsbald zu Wilhelm: „In der Geschichte der Poesie würdest du in einer Art gewiß so einzig werden, wie Winckelmann in der seinigen"[6]. Und 1795 gar an Wilhelm: „Ja, ich traue dir den Sinn für bildende Kunst, die Kenntnisse zu, das zu vollenden, was W. anfing. Ein rühmliches Werk!" Das Programm, Winckelmanns Ziel wenigstens auf die Betrachtung der poetischen Entwicklung zu übertragen, war von Herder aufgestellt worden, der sich zu solcher Nachfolgeschaft letzthin auch wieder durch Hamann angeregt sah[7]. Niemand anders aber sollte und durfte nach dem Gesagten schließlich die Erbschaft antreten, als Friedrich. Er hat es getan in seinem Buch über die Griechen und Römer, und der Studienaufsatz klingt würdig in einer Apostrophe Winckelmanns aus. Es ist unendlich zu bedauern, daß er seinen Plan eines Winckelmannaufsatzes „nach Art des Lessing" nicht ausgeführt hat. Er würde uns reiche Aufschlüsse auch für seine eigene Entwicklung gegeben haben[8].

[1] Insbes. Laokoon, Kap. X f.

[2] Die Weiter- und Neubildung unter Hemsterhuisschem Einfluß s. im folgenden Kapitel. [3] S. 26 d. Br. [4] Justi I, S. 155. [5] Br. S. 14. [6] Br. S. 19.

[7] Vgl. Justi I, S. 394 und Ungers Hamann 1911, I, 244. [8] Vgl. Briefe S. 302, 315.

A. W. Schlegel rezensiert 1811 die Fernowsche Ausgabe der Winckelmannschen Werke. Von ihm haben wir auch ein Fragment über die einseitige Pressung der Lehre von der edlen Einfalt und stillen Größe[1], das ganz im Sinne Friedrichs ist.

Deutlich aber hat Winckelmann noch auf einem anderen Gebiet sich bei Friedrich entscheidend geltend gemacht. Er, der immer eine Persönlichkeit vor sich sah und hörte, die das schrieb und sprach, was er las, konnte sich dem besonderen, seinem eigenen verwandten Stil W.s nicht entziehen. Auf einer der ersten Seiten des Briefwechsels mit dem Bruder schildert er die Bekanntschaft mit Oeser, dem alten Lehrer W.s: „Ich wünschte, du könntest ihn sehen; es war mir wirklich, als ob ich Winckelmann als Greis reden höre.... Sein Gespräch ist so bestimmt, so energisch, so fest und so anmaßungslos wie W.s Stil. Er hat Genie"[2]. Auch hier lenken wir also in die Linie Longin — Mendelssohn — Kant ein[3]. In gar vieler Beziehung mußte sich Friedrich verwandt berührt fühlen. Eine gewisse Unbeholfenheit ist für die Schrift von der Nachahmung festzustellen, die den Mangel frühzeitiger Übung, „die Unzulänglichkeit einer Bildung des Stils durch bloßes Lesen verraten"[4]. Das war auch sein Fall. Von Anfang an kündigen sich die Grundzüge des Winckelmannschen Stils an: „die Einfalt, die Markigkeit, die gehaltene Wärme", die er nach Justis Darlegung im Verkehr mit seinen Griechen erworben hatte, indem er nach seinem eigenen Rat handelte, sich in den Schriften der Alten anzumerken, was man wünsche, geschrieben und nicht geschrieben zu haben. Winckelmann hat seinen Stil in bewußter Reaktion gegen die flache und glatte Sprache gebildet, die aus dem Gegensatz gegen den Schwulst der Schlesier erwuchs. Und so bildete er in genauer Parallele zu seiner Sachlehre von der Allegorie die „erleuchtete Kürze" aus nach der Regel: „mit halben Worten zu erzählen, um den Vortrag vor dem Ekel und den Zuhörer vor dem Schlafe in Sicherheit zu setzen"[5]. Er macht sich nichts daraus, wenn die um jeden Preis streng logische Deutlichkeit verloren geht: „Ich will schreiben wie ein Mann und nicht wie ein Schulbube. Jener ist besorgt, daß der Lehrer den Zusammenhang und die Folge der Sache nicht finde; aber wo der Zusammenhang in der Sache ist, finde wer da kann, denselben." Man schreibt nicht für Kinder, sondern für Kenner.

[1] Athen. Fr. 310. [2] S. 4. [3] Vgl. ferner S. 123 der Briefe.
[4] Justi a. a. O., I, S. 388. [5] Justi a. a. O., S. 386.

Friedrich hielt sich gern an diese Regel. Er gibt im Dezember 1794 dem Bruder Auskunft und Anweisung über die Pflege seines Stils, die seine enge Beziehung zu Winckelmann noch immer betont. Er bezeichnet als die Scylla in Wilhelms Stil den „heiligen Unmut", die Reizbarkeit, und als die Charybdis das „heilige Ahndungsvermögen". „Ich möchte nicht, daß du dem Publikum Vorschub tätest, dich wie Jakobi zu verkennen, welches der sichere Erfolg ist, und dann finde ich auch den ästhetischen Luxus, den Herder und Jakobi mit der Kunstsprache der Schwärmer treiben, überflüssig und selbst geschmackwidrig. Wie viel edler ist die Einfalt des Hemsterhuis und die Bestimmtheit des Winckelmann. — Dein Stil war immer frisch und flüssig, ist er auch nervös. Du vereinigst beinahe schon vollkommen die reine Bildung Winckelmanns mit Herders Lebendigkeit und mit Müllers Mannheit"[1]. Noch anregender als der Jugendstil des Meisters wurde für Friedrich der des Hauptwerks. Die eben gerühmte Bestimmtheit und reine Bildung ist jetzt vollendet. Seine Knappheit wird lakonisch, die logische Verkettung wird noch mehr verschmäht. Das Kategorische, beinahe Aphoristische, drängt sich allbeherrschend durch. Ohne Frage hat Friedrich hier gelernt, seine Fähigkeit zu charakteristischen und verblüffend prägnanten Neubildungen auszubilden. Ein großer Unterschied bleibt bei alledem: Friedrich hat die konkrete Bildlichkeit Winckelmanns nie erreichen können[2].

Es konnte schließlich nicht ausbleiben, daß Friedrich auch in der Auswahl seiner Schriftsteller des Altertums sich von Winckelmann leiten ließ. Homer, Sophokles und Plato boten sich ihm auch von hier aus an, während Herodot und Xenophon weiter zurückblieben; es wäre gewiß wieder eine dankbare Aufgabe, zu verfolgen, wie weit die Urteile W.s seine späteren bestimmt haben. Jedenfalls fallen manche Ähnlichkeiten sofort ins Auge, z. B. in der Charakteristik des Sophokles, seiner Kunst und seines Stils[3]. Die ersten Wirkungen Platos auf Friedrich gehen z. T. über Winckelmann. Ein zusammenhängendes Studium Platos mit bewußter Beachtung seines besonderen Stils und seiner Anschauung haben wir wohl nicht vor der Lektüre für seine Arbeiten, jedenfalls nicht

---

[1] Br. S. 201.

[2] Vgl. bes. Justi III, S. 197 ff. Weitere wichtige Stilbetrachtungen in den Briefen Friedrichs, S. 191, 192, 195, 205, 235, 237, 271, 275.

[3] Vgl. Justi I, S. 145 f. Dilthey, Leben Schleiermachers, S. 216 Anm.

vor der Einwirkung des Hemsterhuis anzunehmen. Das stärkste Interesse und Studium gehört in die Jahre 1796—1802[1].

Ein schwächlicher Nachfolger Winckelmanns, der nachmals Friedrich als Schriftsteller nahekam, konnte in seiner ersten Entwicklung noch keinen allzugroßen Eindruck machen, Georg Forster, der sich in seinem Verhältnis zur Antike, mit Helene Stöcker zu reden, ein wenig als „Kunstphilister" offenbart[2]. Seine klassizistischen ästhetisch-kunstkritischen Arbeiten, „die Kunst und das Zeitalter" von 1789 und die „Ansichten vom Niederrhein"[3] stützen sich in den entscheidenden Punkten ganz auf Winckelmann. Der Mensch ist der höchste Gegenstand der Kunst. Raphael ist aus der Winckelmannschen Begründung der Größte unter den Neueren. In den frühen Briefen Friedrichs spielt Forster nur eine Hintergrundsrolle als Freund und früherer politischer Gesinnungsgenosse Carolinens, und später ward nur der Forsteraufsatz in redaktionellen Notizen ohne Beziehung auf den Inhalt eben genannt. Die einzige sachliche Erwähnung, die auf die Stellung zum Altertum Bezug nimmt (vom November 1793)[4], ist recht ablehnend und durch Wilhelms Hinweis erst herausgezogen: „Viele der Männer, die du nennst (sc. als Kenner des Altertums), sind nach meiner Meinung der Sache (d. h. dem Altertum) nicht gleich oder kennen sie nur sehr aus der Ferne, wie Forster und Schiller[5]". Und was das sachliche Verhältnis Forsters zum Altertum angeht, so bleibt Friedrichs Meinung auch in seinem „lyrischen Philosophem"[6], dem charakterisierenden Aufsatz über Forster von 1797, recht gewunden zurückhaltend. Forster ist ihm hier entschuldigungsbedürftig. Sonst aber muß er sich, um nun als großer Mann in Erscheinung zu treten, den früheren Maßstäben unterwerfen: Unter allen Prosaisten „atmet keiner so sehr den Geist freier Fortschreitung wie Forster[7] . . . Jeder Pulsschlag seines immer tätigen Wesens strebt vorwärts . . . ‚Frei sein, heißt Mensch sein' ist seine Devise." Hervorgehoben wird ein nicht gemeines Maß analytischer Vernunft und stetes Streben nach dem Unendlichen." Das „Nehmen aller Gegen-

[1] Vgl. auch Zurlinden, Gedanken Platos in der deutschen Romantik, 1910, S. 16 ff.

[2] a. a. O., S. 45.

[3] S. Neudruck der ausgewählten Schriften von Leitzmann, DLD 46/47, 1894.

[4] Briefe S. 140.

[5] Siehe auch Alt, a. a. O., S. 8 f.; für sachliche Anregung kann man auch an Bouterweck's „Fragmente vom griechischen und modernen Genius" in Bürgers Akademie denken, die Schlegel in der Jen. Allg. Lit.-Ztg. rezensierte. Z. f. d. ö. G., 1889, S. 485 ff.

[6] Novalis, Minors Ausg. II, S. 141. [7] Jugendschr. II, S. 122.

stände im großen und ganzen gibt seinen Schriften etwas wahrhaft Großartiges und beinah Erhabenes. Nur freilich nicht für diejenigen, welche das Erhabene allein in heroischen Phrasen erblicken können"[1]. Echte Sittlichkeit zeichnet ihn aus und seine Denkart ist „fester, strenger und männlicher, als die beinahe weibliche Milde seines Wesens vermuten ließ. Ein lebendiger Begriff von der Würde des Menschen ist in seinen Schriften gleichsam überall gegenwärtig"[2]. Er hält echte Größe trotz aller Ausschweifungen für Größe[3]. Die Wiedervereinigung aller Grundkräfte des Menschen, welche in Urquell, Endziel und Wesen eins und unteilbar, doch verschieden erscheinen und getrennt wirken, strebt er an[4]. Und wie setzt er sich mit der doch berechtigten Tatsache auseinander, daß „Kenner und Nichtkenner Forsters Kunsturteile vielfältig hart, und zwar im einzelnen getadelt" haben? „Man hätte lieber kürzer und strenger geradezu gestehen sollen, daß ihm eigentliches Kunstgefühl für die Darstellungen des Schönen, welches einer isolierten Ausbildung durchaus bedarf, ganz fehle, auch in der Poesie." Er „bewunderte und liebte im Kunstwerk den großen und edlen Menschen, die erhabene oder reizende Natur". Würdig waren jedenfalls auch seine Begriffe von der Kunst. Gerade der Aufsatz „die Kunst und das Zeitalter" entwirft „eine Ansicht der Griechen, die er vorzüglich von seiten der urbildlichen und unerreichbaren Einzigkeit ihrer Kunst faßte", die „unter den oberflächlichen leicht am richtigsten" treffen. Was er an Forster in Wahrheit auszusetzen hat, die Schattenseite seiner sonst so gerühmten „gesellschaftlichen" Vielseitigkeit, ist eine Art Gegenstellung gegen das Ideal seiner selbst: „So voll seine Schriften auch sind von geistigen Keimen, Blüten und Früchten: so war er doch kein eigentlicher Vernunftkünstler, die Spekulation würdigte er aus einem kosmopolitischen Gesichtspunkt. Er ist nicht von denen, die mit schneidender Schärfe, in senkrechter Richtung gerade auf den Mittelpunkt ihres Gegenstandes losdringen[5] .... Ihm fehlte das Vermögen, sein Inneres bestimmt zu trennen, und sein ganzes Wesen wiederum in eine Richtung zusammenzudrängen . . ., ja überhaupt die gewaltige Selbständigkeit der schöpferischen Kraft."

[1] Vgl. Longin, Mendelssohn, Kant. [2] Jugendschr. II, S. 124.
[3] S. 125. [4] S. 131.
[5] Man vgl. den Brief Wilhelm Schlegels an Schleiermacher vom 22. Januar 1798 (s. Haym, S. 246): Wenn man ihn sich selbst überlasse, so wühle er sich wie ein Maulwurf immer tiefer ein, und man könne nicht wissen, ob er nicht unvermutet einmal wieder bei den Antipoden zum Vorschein käme.

Empfing Friedrich Schlegel von Winckelmann fast nur positive Impulse, so regte ein anderer, weniger Bedeutender, aber Ringenderer seine eigene Denk- und Urteilskraft durch die beständige Erzwingung intensiver Beschäftigung und Auseinandersetzung mit seinen Gedanken lebendig und dauernd an: Karl Philipp Moritz[1]. Gerade weil die von ihm übernommenen Gedanken und Anregungen so intensiv und unlöslich auf diese Weise in seine eigenen übergegangen sind, nennt er ihn da, wo wir ihn deutlich erkennen, nie. Es kommt hinzu, daß Friedrich ja überhaupt in diesen Punkten sehr nachlässig ist: sicher unbewußt; denn seine unsystematische Technik widerstrebte dieser exakten Scheidung von sachlich unlösbar Gewordenem.

Trotzdem ist auch aus äußeren Daten die Bekanntschaft mit Moritzens Schriften leicht evident zu machen. Zunächst zeigt sich, daß während der Zeit des Briefwechsels mit dem Bruder, also von 1791 an, jedes neu erscheinende Werk Moritzens von beiden mit größtem Interesse aufgenommen, gelesen und besprochen wird. Da ist zuerst die Götterlehre oder Mythologie der Alten von 1791. Beim Erscheinen hat sie keinen sonderlich starken Eindruck gemacht; es scheint, daß Winckelmann den Autor in seinen Augen auf diesem Gebiet noch zu sehr in den Schatten stellte. Im November 93 aber findet er reiches Lob: „Ich finde darin Deutungen über den Ursprung dieser Götterwelt aus der ewigen Menschennatur in ihrer freiesten Entwicklung, die mir so fein als neu erscheinen“[2]. Der Gegenstand scheint ihm noch nicht erschöpft; viele

[1] Die Ähnlichkeit Friedrichs mit Moritz in manchen Zügen hat auch ähnliche Wirkungen ihres Auftretens in Gesellschaft zur Folge. Man vgl. mit den späteren Ausführungen über Friedrichs Benehmen die Schilderung, welche Henriette Herz (Erinnerungen, hrsg. von Fürst, 2. Aufl. 1858, S. 133 ff., Eybisch a. a. O., S. 111) von Moritz gibt: „Unwahr gegen sich selbst, wie man ihn oft hat schildern wollen, habe ich ihn nie gefunden. Es war ihm mit allen Empfindungen, die er aussprach oder die seine Handlungen bestimmten, im entsprechenden Augenblicke ernst, aber er war unstet, und daher mußte öfter sein Handeln ohne Konsequenz erscheinen. Sein Gemüt war von einer liebenswürdigen Kindlichkeit; da er jedoch gewohnt war, sich gehen zu lassen, so konnte es nicht fehlen, daß er bisweilen kindisch erschien. Die Gesellschaft stimmte ihn in der Regel zu schweigendem Ernst; regte ihn jedoch irgend etwas zur Munterkeit an, so lachte er, wie ich noch kaum einen Menschen lachen gehört habe.“ Gibt man noch den treffenden und bizarren „Witz“ Friedrichs zu diesen Ausbrüchen, so haben wir eine Schilderung, die auch auf den Freund Schleiermachers paßt. Über den Einfluß Moritzens auf Tieck und Wackenroder vgl. Brüggemann, Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment, Jena 1909 und H. Stöcker, a. a. O. [2] s. oben S. 39.

scheinbar Berufene aber kennen die Sache nur sehr aus der Ferne, wie Forster, Schiller und selbst Heyne; auch Herder hat doch schließlich nicht viel gegeben. „Moritzens Art scheint mir ganz neu, ein geringer Anfang eines sehr umfassenden Werkes." Später freilich, nachdem er das Altertum für seine Arbeiten ganz anders aus den Quellen erforscht hatte, anders als auch Moritz gekonnt hat, urteilt er über die sachlichen Qualitäten sehr herb, wenn er dabei auch die Fähigkeit Moritzens nach wie vor gelten ließ. Im Forsteraufsatz merkt er an[1]: „Moritz zum Beispiel würde vortrefflich über die Alten geschrieben haben, wenn er sie gekannt hätte; aber es fehlt nur wenig, daß er sie gar nicht kannte"[2]. Die Anthousa von 1772 wird bei ihrem Erscheinen recht freundlich begrüßt: „Es gefällt mir besser als die griechische Mythologie, und wenn er so fortfährt, so glaube ich, kann er noch sehr gut werden. — Überhaupt aber, beiläufig gesagt, glaube ich, möchte er wohl den Winckelmann in der Philosophie und in der Gelehrsamkeit machen; die Manier ist nun wohl da, der Geist aber fehlt. — Man sieht aus dem Buche, wie sich die Religion der Römer an ihr tätiges Leben auf alle Weise anschloß, an Ackerbau, Krieg, Rechtspflege und Bürgerpflicht. — Die ganze Arbeit hat mich jedoch bereichert; ich habe lebhaft empfunden, daß es unendlich viele Vortrefflichkeiten gibt, und zwar ganz verschiedene entgegengesetzte und in dieser Rücksicht habe ich an der Geschichte der Menschheit sehr vielen Geschmack gewonnen." Später will er in der Anthousa nur Manier und Stil vollendeter gefunden haben[3]. Unablässig drängt ihn Wilhelm, das Buch zu schicken[4]. Sogar die Lebensgeschichte Salomon Maimons, die Moritz 1792/93 in zwei Bänden nur herausgab, wird sorgfältig gelesen und kommentiert. Die Moritzsche Prosodie war den Schlegels ein bekanntes und vertrautes Buch, denn Friedrich fürchtet von Wilhelm auf die Bitte um metrische Belehrung einen Verweis auf

[1] Jugendschr. II, S. 137.

[2] Friedrich mag sich des eigenen Geständnisses von Moritz erinnern, das sich in den am meisten antikisierenden nachitalienischen Schriften mehrfach findet, z. B. in der Zeitschrift „Italien und Deutschland", die er mit Hirt herausgab, 1789, S. 16, wo er bedauert, Raphael und die Antike nicht kennen gelernt zu haben. Dahin gehören vor allem auch die „Reisen eines Deutschen in Italien von 1786—88", die den Ausdruck des „Ganzen" im Kunstwerk als spezifisch antik proklamieren und ebenso das rein Menschliche in seiner größten Erhabenheit und Würde. Vgl. auch H. Stöcker a. a. O., S. 36.

[3] Briefe S. 140. [4] Br. 3, 103, 106, 112, 117.

dieses zu erhalten und kommt dem zuvor mit der Bemerkung, er habe da nicht sehr viel Belehrung empfangen[1]. Noch spät wird Moritz der Auguste Böhmer empfohlen[2] und schließlich zeigt eine Bemerkung wie die, Moritzens Geschmack sei erst mühsam errungen, daß er in seiner Entwicklung verfolgt wurde[3]. Beiläufig möchte ich die Vermutung äußern, daß das besondere Interesse Friedrichs für Friedrich den Großen, der im Anfang des Briefwechsels mehrfach unter einer auserlesenen Schar erhabener Menschen erscheint, auf den bewußten Kult Moritzens zurückgeht[4].

Die Schlüsse, die wir daraus ziehen dürfen, daß sich die Schlegels für jede Schrift von Moritz von vornherein interessierten und immer interessiert hatten, werden zur Evidenz sicher, wenn wir auf die persönlichen Beziehungen aller Beteiligten eingehen, die ja für die Schlegels, wie wir schon wissen, immer stark bestimmend waren. Moritz war wie sie selbst Hannoveraner, wenn auch nicht von Geburt; er war dort auf der Schule gewesen und hatte gerade seine Schulzeit bis in die kleinste Einzelheit behandelt. Der „Anton Reiser" war also als persönlichster Schlüsselroman jedem angeregteren Hannoveraner bekannt, zumal bei dem kleinstädtischen Charakter der prinzlichen „Residenz". Den Schlegels aber erst recht. War doch einmal vom Vater und seinem vortrefflichen Predigen darin die Rede und war doch einer der intimsten Freunde des Vaters, der Rektor Ballhorn, eine der Hauptpersonen des Romans! Die ganze Geistlichkeit und Philologenschaft der älteren Generation stand hier Parade. Ebenso war in dem Roman die Rede von dem 2. Rehberg, dem späteren römischen Maler, welcher nach Darstellung des Verfassers der einzige war, der sich bei der allgemeinen herabsetzenden Abwendung der Schüler von Reiser wenigstens eine Zeitlang ihm anzuschließen sucht[5]. Er war inzwischen sein Freund geworden und in der Familie in Hannover hörte man, besonders von dem römischen Jahre 1786 ab (Friedrich war damals schon 14 Jahre alt), häufig von Moritz und seiner Laufbahn reden, zumal sie ihn jetzt gerade mit Goethe zusammenführte[6]. Die Akademie der Künste zu Berlin besitzt ein Porträt Moritzens von Rehberg.

---

[1] Briefe S. 153, vgl. auch S. 265. [2] Caroline I, S. 367. [3] Briefe S. 153.

[4] Vgl. dessen 6 Lieder auf den großen König, Cybisch, Anton Reiser, Kösters Probefahrten 14, 1909, S. 101. [5] 2. Teil, S. 118, Geigers Neudr. S. 168.

[6] Vgl. insbes. die Beziehungen bei Cybisch a. a. O., S. 39, in Rom: S. 147, 156, 158 (tatkräftige Hilfe), 233, 238, 251.

Fr. Chr. Rehberg hat dann auch die bedeutendste Schrift von Karl Philipp Moritz, die Abhandlung von der „bildenden Nachahmung des Schönen" in der Allgemeinen Literaturzeitung[1] vom 22. Mai 1789 (also kurz vor Friedrichs Abgang zur Universität) ausführlich rezensiert und außerordentlich gelobt. Moritz wußte vorher um die Rezension, die er ebenso wie die Goethes im Teutschen Merkur 1789[2], gespannt erwartete[3]. Es wäre ja merkwürdig, wenn diese bedeutsamen Äußerungen nicht im Vaterhause Rehbergs bekannt gewesen wären. Friedrich muß sie dort kennen gelernt haben. Der Tadel der „Manier" am Schluß erinnert an die besondere Hervorhebung der Manier in den oben herangezogenen Urteilen über spätere Schriften. Er muß sie dort kennen gelernt haben, denn die Familie Rehberg war die intimst befreundete Familie der Schlegels in Hannover, und die Kinder gingen wie die Eltern von einem Haus zum andern. Das Haupt der Familie kannte Friedrich selbst nicht mehr. Es war der Kommissär Joh. Fr. Rehberg, Beamter der Calembergischen Landschaft (unmittelbar bei Hannover), zuletzt Schatzeinnehmer im Hannoverschen Quartier[4]. Die Mutter stammte aus einer Refugié-Familie. Sie war eine bedeutende Frau und wurde nach dem Tode des Vaters September 1779 Vormund der vier Kinder, zweier Söhne und zweier Töchter. Sie unterhielt herzliche Beziehungen zu Boie, der von 1776 bis 1781 als Stabssekretär des Feldmarschalls von Spoerken in Hannover wohnte, wo er damals auch das Deutsche Museum begründete. Schließlich sagten ihn die Leute mit der ältesten Tochter Sophie Charlotte verlobt[5]. Sie starb schon im Jahre 1782 zum Schmerz des mütterlichen und befreundeten Hauses[6]. Das Haus zog in gleicher Weise andere literarische Persönlichkeiten an, z. B. Sturz[7]. Auch für Bürger wurde nach Möglichkeit gesorgt[8]. Daher und durch Boie war dann wohl auch Aug. Wilhelm an Bürger besonders empfohlen. Bei dem ersten literarischen Erfolg A. Wilhelms mit dem Sonett „das Lieblichste" in der Vorrede von Bürgers Gedichten

[1] Nr. 154, S. 417—421. [2] 3, 105—111.

[3] Siehe den Brief an Goethe vom 6. Juli 1789, Goethe, Jahrb. II, S. 313—315, bei Eybisch Nr. 61, S. 248.

[4] Vgl. J. A. Schlegels vermischte Gedichte, II. Bd., S. 388 in dem Gedicht: „Die Freundschaft" von 1789.

[5] Vgl. vermischte Gedichte, II. Bd., S. 380 ff. Die Gedichte auf sie als Kind 1769 und als Jungfrau 1776.

[6] Siehe Schlegels Gedichte, S. 386, siehe auch Weinholds Boie, S. 82.

[7] Siehe Strodtmann, Bürgers Briefwechsel II, S. 281. [8] Ebenda S. 1, 58, 121.

drückt denn auch Boie sofort seine Freude aus[1], „weil ich den jungen Mann liebe und groß von ihm denke wie du". Er kennt ihn eben von Hannover aus dem Rehbergschen Hause. Später urteilte er ja sehr unwirsch über die verfehlten Unternehmungen der „guten Köpfe", der Schlegels[2]. Das jüngste Kind war die zweite Tochter Karoline, Friedrichs Jugendliebe. Der bedeutendste der beiden Söhne ist der ältere August Wilhelm Rehberg[3], der spätere berühmte Staatsmann und politische Schriftsteller. Er ist geboren am 13. Januar 1757 in Hannover und wurde mit dem jüngeren Bruder und Ernst Brandes, der den Schlegels auch eine bekannte Persönlichkeit ist[4], zusammen aufgezogen. Nach seinem eigenen Geständnis kam er früh zu selbständigen metaphysischen Gedanken aus Opposition gegen einen Theologen der Leipziger Schule, der die Religion „als ein dürres System der Schulweisheit" vortrug. Ob da wohl Joh. Ad. Schlegel gemeint ist? Von 1774 bis 1779 studierte er in Göttingen, kurze Zeit auch in Leipzig. Auf der Universität schließt er seine Freundschaft mit dem Freiherrn vom Stein, in dessen engstem Familienkreis er damals verkehrte und besonders die ältere Schwester bewunderte. Noch 1792 nennt ihn Stein unter seinen vertrautesten Freunden. Nach Abschluß der Studienzeit war er länger ohne Stellung. Er gab sich nun seinen literarischen Neigungen hin und unterrichtete zugleich die Engländer, welche die Mutter in ihrem umfangreichen Hause Osterstraße 88 in Pension hatte. Seine literarisch-populär-philosophische Betätigung schadete ihm in seiner Karriere: als ihn Boie 1781 bei Aufgabe seines Amtes zum Nachfolger empfahl, gab man dem nicht statt[5]. Als er auf eine philosophische Preisschrift der Akademie in Berlin das Akzessit erhielt, und ihn darauf Merian zum Nachfolger Sulzers empfahl, meinte Friedrich der Große, er beziehe seine Köche aus Hannover, seine Philosophen aber aus der Schweiz; und in Hannover selbst hieß es: gute Köpfe, schlechte Beamte. Im Anschluß und zur Ergänzung der Preisschrift (über Wesen und Einschränkung der Kräfte) veröffentlichte er nun seinen Cato, Basel 1780, Philosophische Gespräche über das Vergnügen, Nürnberg 1785, über das Verhältnis der Metaphysik zur Religion, Berlin 1787

[1] 11. Mai 1789, Briefwechsel III, S. 231. [2] Siehe Weinholds Boie, S. 230f.

[3] Ich mache auf den auffälligen Zusammenfall der Namen der beiden Rehberg und der beiden Schlegels aufmerksam, welcher schwerlich zufällig ist.

[4] Siehe Karoline und ihre Freunde, S. 77 und 86, Briefe S. 216.

[5] Siehe auch Strodtmann, Bürgers Briefe S. 3, 29f.

(im Anschluß an die Kantische Philosophie). Er war Mitarbeiter an Lichtenberg-Forsters Göttinger Magazin und an Biesters Berliner Monatsschrift; dort erschien im 2. Jahrgang, Stück 5, 1782, „Über die deutsche Literatur" gegen Klopstock, wogegen sich Boie sehr ungehalten aussprach. Ob auch hier vielleicht eine Quelle für Friedrichs zeitweilige Abwendung von Klopstock sich findet? Wie hier wandte er sich in einem etwas beschränkten aber zielbewußten und überzeugten Konservativismus auch gegen Justus Mösers „allgemeine Toleranz". Diese energisch-männliche Persönlichkeit hat sich auch späterhin sehr bedauerlicherweise über Dichtung und Dichtungen verschiedentlich geäußert. Dabei erklärte er ausdrücklich, er wolle gar nicht immer „verstehen", sondern nach Zweckmäßigkeit „beurteilen". Man denkt an ähnliche Rezensionstendenzen Karl Philipp Moritzens in der Voss. Ztg.[1] Er verlangt moralische Rücksichten im ästhetischen Urteil, sonst sei die Dichtung ein dem Zeitvertreib dienendes Gaukelspiel. So verurteilt er Goethes Stella, Wahlverwandtschaften, Faust; Hermann und Dorothea hat der Dichter gewissermaßen zur Abbitte seiner Sünden geschrieben! Iphigenie bewundert er, aber nicht als Drama sondern als Gedicht. 1783 hatte A. W. Rehberg endlich die Stelle eines Sekretärs bei dem Herzog Friedrich von York, dem Sohn Georgs III. und postulierten Fürstbischof von Osnabrück erhalten, wo er unter dem geheimen Referendar Justus Möser arbeitete. Als mit der Übersiedlung des Herzogs von York nach London die Geschäftsführung der Kanzlei 1786 dorthin verlegt wurde, kam er als zweiter Lizentexpedient nach Hannover. 1792 rückte er als Nachfolger des berühmten Kestner in die erste Stelle vertretungsweise und 1794 definitiv auf. In diesen Jahren von 1786 an, als er wieder in Hannover war, lebte er besonders eng verbunden mit seiner jüngeren Schwester Caroline. Und in diesen Jahren trat ihm auch Friedrich Schlegel näher, wie natürlich, da er sich beständig von ihm angezogen fühlte. Die bestimmte Persönlichkeit imponierte ihm außerordentlich; wir haben noch einen Abglanz dieses Eindruckes in den ersten Briefen, wo er Wilhelm auseinandersetzt, „das Genie des Bruders hält (Caroline) in Fesseln", er ist „eine Ausnahme von der Regel, der ungewöhnlichste Mensch, den ich kenne, sein Weg ist gar nicht für Weiber"[2]; der Bruder „beherrscht sie ganz in ihrem Urteil über ihre und fremde Handlungen"[3]. Nach der folgenden, sehr wichtigen Kritik vom Juni 1793 scheint der Einfluß auch sein eigenes Dasein in der letzten Zeit in Han-

[1] Siehe jetzt Eybisch S. 120 und 261. [2] Br. S. 2. [3] Br. S. 6.

nover noch papierener gemacht zu haben: „Was du vom Lesen im allgemeinen sagst, ist sehr wahr. Ohne bestimmte Richtung die ganze Welt zu durchlesen, in freudloser Abgezogenheit, und zu rezensieren, ‚das gibt sauren Humor' nach dem Ausdruck eines sehr klugen Mannes — man wird da leicht zum Schuhu, und ich glaube, daß dies ein wenig der Fall ist mit dem vortrefflichen Rehberg, der immer was mich betrifft, eigentlich noch nichts Namhaftes getan hat." Er war ein Theoretiker durch und durch, ein Papiermensch. Die gänzliche Abkühlung konnte nicht ausbleiben. Rehbergs Betrachtungen über die französische Revolution von 1793 geben den Anlaß. „Willst du wissen, wie die Art meiner Gedanken, der Sinn meiner Teilnahme (an der großen Zeitbegebenheit) ist, so lies Kant ... gegen die Eitelkeit kleiner Vernünftler wie Rehberg z. B."[1]. Mit Vergnügen macht er denn auch 1795 auf die „berühmten Beiträge" aufmerksam, „in welchen Rehberg gespießt wird"[2].

Der zweite Sohn ist der oben schon als Freund Moritzens genannte Maler Friedrich Rehberg, geb. 22. Oktober 1758 in Hannover. Er erhielt Unterricht bei Oeser in Leipzig[3], dann bei Casanova und Schenau in Dresden. Die italienische Kunst tat es ihm an. Mit 19 Jahren ging er nach Rom mit guten Empfehlungen, u. a. auch an Raphael Mengs. Er studierte besonders die Carracci[4], den Domenichino, Michel Angelo und vor allem Raphael, er zeichnete unermüdlich die Antike nach und die in der französischen Akademie in günstigem Licht aufgestellten Abgüsse. Man sieht aus diesen Namen und dieser Methode, wie bestimmend hier Winckelmann in Erscheinung tritt. Auch im Rehbergschen Hause muß dieser Name Friedrich beständig gelockt haben. Rehberg schloß sich enger an Jaques Louis David[5] an, von dem Friedrichs Empfinden sich so bald abwandte. Damals begann jener die kolossale Niobe, mit der er sich sein ganzes Leben abschleppte. 1783 lebte er als renommierter Maler in Hannover, 1784 erhielt er einen Ruf an das Philanthropinum nach Dessau als Zeichenlehrer und zum Unterricht des Erbprinzen. 1786 wurde er in die Akademie zu Berlin aufgenommen, 1787 wurde er Professor mit der Versetzung

[1] Briefe S. 128.

[2] Gemeint ist Fichtes „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", Danzig 1793, siehe Walzel, Br. S. 216.

[3] Daher hat wohl Friedrich die Empfehlung an diesen, siehe Br. S. 3.

[4] Vgl. dazu Briefe S. 52, wo Friedrich diesen schon jede bestimmte Manier abspricht.

[5] Mengs und David sind für K. Ph. Moritz die Maler, welche dem Zeitalter die meiste Ehre machen.

nach Rom zur Leitung einer einzurichtenden preußischen Kunstschule daselbst. Sie kam nicht zustande, er selbst aber blieb in Rom und schuf nun dort seine Hauptwerke (Belisar, Oedipus und Antigone, Kains Brudermord, achtmal einen Bacchus und Amor), vielfach das Thema wiederholend. Er arbeitete nie nach der Natur, die Antike galt nach wie vor als Vorbild für die Formgebung; er blieb also darin bei strengster Winckelmannscher Observanz. Dazu kam effektvolle Beleuchtung. So mußte die neuere Entwicklung trotz seines edlen Strebens über ihn hinweggehen.

Selbst der Weggang der Kinder konnte nicht die intimen Beziehungen der Schlegelschen und Rehbergschen Witwenhäuser lösen. Immer wieder einmal traten die Rehbergs familiär hervor. So macht Friedrich den um die Einführung seiner jungen Frau, Caroline, besorgten Wilhelm darauf aufmerksam, daß die Rehbergs der Mutter etwas vorschwatzen könnten, da sie von Caroline nicht günstig denken[1], und die Mutter Schlegel kann es sich nicht versagen, die Hochzeit des ältesten Rehberg mit der Tochter des Gießener Juristen Höpfner zu glossieren[2]: „Ob bei Rehbergs die Flitterwochen schon vorbei sind, läßt sich nicht sagen, andere behaupten das Gegenteil."

Halten wir nun diese auch an sich bedeutungsvollen persönlichen Beziehungen neben jene aus den Brieferwähnungen gezogenen Schlüsse, so dürfte die Annahme durchaus berechtigt erscheinen, daß Friedrich alle wichtigeren Schriften von Karl Philipp Moritz gekannt hat. Eine analysierende Betrachtung der Beziehungen wird das bestätigen.

Bei der Verfolgung seiner Entwicklung mußte Friedrich, wie jedem Beobachter, der unabläßige Drang auffallen und fesseln, den Dessoir etwas kühn das Faustische seines Wesens nennt[3]. „Die in das Unendliche strebende Seele, die Tendenz, in ein Höheres aufzugehen, das ist ein Hauptzug seines Charakters." Daß die Eröffnungswut, wie man lieber statt Offenheit seine Art des Bekenntnisses nennen möchte, Friedrich stark fesselte und stachelte, ist gewiß, doch wurde er sich wohl auch bald darüber klar, daß es ihm „mehr an dem Schein, als an der Sache lag, obgleich die Sache ihm auch nicht unwichtig war". Die Selbstbeobachtung Friedrichs wird ungleich wahrhaftiger und schonungsloser als die sentimental-gefällige Reisers und er hat wohl auch an ihn gedacht, wenn er verächtlich von denen spricht, die sich selbst ein Buffon werden. Der mit der Resignation endende tragische Kampf um das Künstlertum aber, wie er sich in der

[1] Br. S. 216. [2] 5. Jan. 1800, Waitz, Caroline und ihre Freunde, S. 77.
[3] M. Dessoir, K. Ph. Moritz als Ästhetiker, Berliner Diss. 1889, S. 34.

Abhandlung über die Nachahmung des Schönen offenbart, ist ganz rein und groß. Vor der gewaltigen Persönlichkeit Goethes fiel die kleine Eitelkeit von ihm ab. Gerade deshalb kommt Friedrich über diesen Kampf nicht weg. Er ist auch der seine und er fühlt die unbarmherzige Notwendigkeit, sich auch zu entscheiden: zu verzichten oder Wege zu finden, auf denen auch halbe Künstler zu einem würdigen Ziel gelangen können. Schon die Jahre, welche der junge Moritz „in Hannover als Primaner und als Student in Erfurt verlebte, waren von den Kämpfen erfüllt, welche ein überschätzter und mißverstandener Kunsttrieb mit der klaren Selbsterkenntnis führte“[1]. Einwandfrei zeigt Auerbach die Wurzeln der durch Goethe so wundervoll geklärten ästhetischen Anschauungen schon in den Erkenntnissen Reisers auf. „Es war kein reiner Darstellungstrieb, der ihn anzog: denn ihm lag mehr daran, die Szenen des Lebens in sich, als außer sich darzustellen. Er wollte für sich das alles haben, was die Kunst zum Opfer fordert ... hätte er damals das sichere Kennzeichen schon empfunden und gewußt, daß, wer über der Kunst sich nicht selbst vergißt, zum Künstler nicht geboren sei, wie manche vergebene Anstrengung, wie manchen verlorenen Kummer hätte ihm dies erspart“[2]. Es war nichts anderes, was Friedrich wollte. Auch er konnte nicht zur objektiven Kunst gelangen, nur daß er auf die Anregung Moritzens hin es versuchte, und schließlich bei dem Versagen nicht resignierte, sondern die subjektivste theoretisch auf den Schild erhob. Während deshalb Moritz „seine Sprachgewandtheit und sein feines Empfindungsvermögen nicht mißbrauchte, um sich unter die Poeten zu mengen“, schrieb Friedrich nicht nur seinen frostigen, nur durch die Ideenkompilation und durch den Bekenntnischarakter, aber durch keine künstlerischen Qualitäten interessierenden Herkules Musagetes, sondern einen ganzen Band mühsamer Gedichte und rein formale Romanzenzyklen, von dem monströsen Alarcos ganz zu schweigen. Moritz knüpft in seinen Gedanken an Mendelssohn an, mit dem er in anregendem persönlichen Verkehr stand, und die erste skizzenhafte Fassung seiner Anschauungen in dem Beitrag zur Berlinischen Monatsschrift von 1785: „Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten“ ist Moses Mendelssohn gewidmet[3]. Ich möchte aber glauben,

[1] Sigm. Auerbach in dem Neudruck der Abhandlung in den DLD 31, 1888, S. VI.
[2] Geigers Neudr. des A. Reiser, S. 368, Auerbach, S. VIIf.
[3] Vgl. jetzt über die Beziehungen Eybisch a. a. O., S. 110.

daß auch die Anschauungen Joh. Adolf Schlegels, des Vaters Friedrichs, nicht ohne Wirkung geblieben sind, denn das Schöne, das in enger Verbindung mit dem Guten das Ziel aller Kunst ist, ist im wesentlichen die notwendige Form und die technische Vollkommenheit. Auch der Drang nach dem Selbstzweck der Kunst findet sich dort. Das bedarf aber einer besonderen Untersuchung an anderer Stelle. Wie überall drängte er aber auch in diesem ästhetischen Werk zu einem allgemeinen Vervollkommnungsprinzip, nur daß es in dem reiferen Stadium einen größeren Umfang gewonnen hat, die ganze Menschheit umfaßt. In dem Tagebuch eines Geisterſehers hieß es[1]: „Dein großer Plan sei, täglich auf deine innere Vervollkommnung hinzuarbeiten; nicht Glückseligkeit von außen in dich hineinzuzwingen, sondern aus dir selbst um dich her zu verbreiten; so kann es dir nie fehlen; so muß ein immerwährendes Interesse alle deine kleinsten Begebenheiten durchflechten. Und sollst du dann auch dein ganzes Leben hindurch alleinstehen, und nie in den Zusammenhang der menschlichen Dinge eingreifen können, dürfen oder wollen: so denke das: einen vollkommenen Menschen hervorzubringen, ist an und für sich schon der höchste Endzweck der Natur, mag dieser vollkommene Mensch nun ich selbst, oder ein anderer sein, genug, wenn er nur da ist, daß die vollkommene Natur sich in ihm spiegeln kann.“ Das ist moralische Bildung „in sich hinein“, wie Moritz es später nennt. Das Ästhetische hat nur Platz im künstlerischen Bekenntnis ohne Gestaltung. Jetzt heißt es[2]: „Das Individuum muß dulden, wenn die Gattung sich heben soll. Die Menschengattung aber muß sich heben, weil sie den Endzweck ihres Daseins nicht mehr außer sich, sondern in sich hat: und also auch durch die Entwicklung aller in ihr schlummernden Kräfte, bis zur Empfindung und Hervorbringung des Schönen, sich in sich selber vollenden muß. — Zu dieser Vollendung aber gehört das duldende Individuum selber mit; dessen Duldung eben, wenn sie vorüber ist, durch die Darstellung zugleich in den höchsten Vollendungspunkt des Schönen mit hinübergeht.“ Das Werk klingt aus in einem dithyrambischen Preis dieses Zustands der erhabenen Vollendung, dessen Wirkung Friedrich sich gewiß nicht entziehen konnte: „So vollendet die Liebe unser Wesen, das erhabenere Mitleid aber blickt tränend auf die Vollendung selbst herab — weil es Aufhören und Werden, Zerstörung und Bildung in eines zusammenfaßte.“ Die moralische Bildung ist in

[1] S. 48. [2] Auerbachs Neudr., S. 31.

der Resignation aufgegangen; die ästhetische drängt sich vor und bestimmt die moralische. Das altruistische Moment dieser Anschauung ging (wie wir noch sehen werden) über Friedrichs Kraft.

Fesseln mußten gleich im Anfang der „Nachahmung" Friedrich die Ausführungen über das Wesen wahrer und reiner Nachahmung, die sich erweiternd und reinigend an die bedeutsame Meinung Winckelmanns anschlossen. Die Imitation der zufälligen Eigentümlichkeiten einer Person ist nie empfehlenswerte Nachahmung, ja, da sie ja erst aus dem Wesen sich entwickelt haben, ist diese Imitation gar nicht möglich; und selbst der beste Schauspieler parodiert letztlich die Person, die er darstellt. Wer in seinem Sinne nachahmt, das ist der Weise, der des Nachzuahmenden Wesen zu erfassen und sich anzueignen strebt. „Wir sehen also aus dem Sprachgebrauch, daß Nachahmen, im edleren moralischen Sinn, mit den Begriffen von nachstreben und wetteifern fast gleichbedeutend wird; weil die Tugend, welche ich z. B. in einem gewissen Vorbilde nachahme, etwas Allgemeines, über die Individualität Erhabenes ist, das von jedermann, der danach strebt, und also auch von mir sowohl, als von meinem Vorbilde, mit dem ich zu wetteifern suche, erreicht werden kann. Weil ich aber diesem Vorbilde doch einmal nachstehe, und ein gewisser Grad von edler Gesinnung und Handlungsweise mir ohne dasselbe vielleicht nicht so bald, oder gar nie denkbar geworden wäre; so nenne ich mein Streben nach einem gemeinschaftlichen Gute, das auch von meinem Vorbilde erst mußte errungen werden, eine Nachahmung dieses Vorbildes. — Durch mein Vorbild ist mir bloß das Ziel höher, als von mir selbst, hinaufgesteckt. Nach diesem Ziel muß ich nun, nach meinen Kräften, auf meine Weise streben; zuletzt mein Vorbild selbst vergessen, und suchen, wenn es möglich wäre, das Ziel noch weiter hinauszustecken."

Ebenso fein bildet er die Andeutung Winckelmanns[1] über wahre Originalität in der Nachahmung in der Anwendung auf die Kunstübung weiter[2]: „Der bildende Künstler kann z. B. die innere Seelenschönheit eines Mannes, den er sich in seinem Wandel zum Vorbilde nimmt, ihm nachahmend in sich übertragen. Wenn aber eben dieser Künstler sich gedrungen fühlte, die innere Seelenschönheit seines Vorbildes, insofern sie sich in dessen Gesichtszügen abdrückt, nachzuahmen; so müßte er seinen Begriff davon notwendig aus sich herauszubilden und außer sich darzustellen suchen; indem er nämlich diese Gesichtszüge nicht geradezu nachbildete, sondern

[1] Siehe S. 88 und 95. [2] Siehe Neudr. der Nachahmung S. 7.

sie gleichsam zu Hilfe nähme, um die in sich empfundene Seelenschönheit eines fremden Wesens auch außer sich wieder darzustellen. Die eigentliche Nachahmung des Schönen unterscheidet sich also zuerst von der moralischen Nachahmung des Guten und Edlen dadurch, daß sie, ihrer Natur nach, streben muß, nicht wie diese, in sich hinein, sondern aus sich heraus zu bilden." Das ist dieselbe Lehre, die Friedrich auch bei Shaftesbury fand in dessen Soliloquy or advice to an author, wo unterschieden wird zwischen den Künstlern, die nur das Äußere nachahmen und Künstlern, die den Geist der Menschen zu erfassen suchen, wenn sie deren Abbild geben und von diesem Geiste ihr Werk beseelen lassen[1].

Mählich sind wir so von der unbedingten, wenn auch vergeistigten Nachahmung nur durch immer weitere Interpretation noch unentwickelter Andeutungen zum freien, nur stilmäßig bedingten Schaffen gelangt[2]. Es ist nicht schwer, die Nachwirkung dieser Ausführung bis zu wörtlichen Anklängen zu erkennen in einem Passus des Studiumaufsatzes[3]: „Schon der Name der ‚Nachahmung' ist schimpflich und gebrandmarkt bei allen denen, die sich Originalgenies zu sein dünken. Man versteht darunter nämlich die Gewalttätigkeit, welche die starke und große Natur (sc. als das Vorbild) an dem Ohnmächtigen ausübt. Doch weiß ich kein anderes Wort als Nachahmung für die Handlung desjenigen — sei er Künstler oder Kenner — der sich die Gesetzmäßigkeit jenes Urbildes zueignet, ohne sich durch die Eigentümlichkeit, welche die äußere Gestalt, die Hülle des allgemein gültigen Geistes, immer noch mit sich führen mag, beschränken zu lassen. Es versteht sich von

[1] Siehe Walzel, Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe, Ilbergs Neue Jahrbücher 1910, S. 42. An der Beziehung Moritzens zu Shaftesbury ist hier wohl nicht zu zweifeln.

[2] Vgl. schon die Zusammenstellungen Walzels a. a. O., S. 51, für den jungen Herder und für Schiller (ebenda S. 54). Auch die Tatsache darf nicht unterschätzt werden, daß sich später in den Berliner Vorlesungen (DLD Nr. 17, S. 102) der vertraute Bruder Aug. Wilh. bei der Erörterung der in der Schlegelschen Familie so aktuellen Nachahmungstheorie ausdrücklich auf K. Ph. Moritzens Abhandlung bezieht und nur in seinem Sinn den Begriff der Nachahmung gelten lassen will. Bezeichnender noch für unsere Zusammenhänge sind die von Aug. Wünsche 1911 (leider mit den törichten Bemerkungen Karl Chr. Fr. Krauses) herausgegebenen Jenaer Vorlesungen von 1798 über „Philosophische Kunstlehre" (Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchh.). Dort folgen als Vertreter der neueren rationalen Ästhetik aufeinander: Baumgarten, Sulzer, Mendelssohn, Eberhard, Burke, Hume, Mengs, Winckelmann, Hemsterhuis und am ausführlichsten Moritz.

[3] Jugendschr. I, S. 124, Z. 16 ff.

selbst, daß diese Nachahmung ohne die höchste Selbständigkeit durchaus unmöglich ist. Ich rede von jener Mitteilung des Schönen, durch welche der Kenner den Künstler, der Künstler die Gottheit berührt, wie der Magnet das Eisen nicht bloß anzieht, sondern durch seine Berührung ihm auch die magnetische Kraft mitteilt“ [1].

Das Schöne ist es natürlich nur in der Wirkung auf unsere Sinne und Einbildungskraft. Wenn nun die Vollendung in sich das wesentliche Merkmal ist, so muß also das, was schön ist, ganz in unsere Sinne fallen und von unserer Einbildungskraft umspannt werden können [2]. Das höchste in der Außenwelt in sich Vollendete muß aber der Zusammenhang der ganzen Natur sein, d. h. das Universum. Es wäre das höchste Schöne, wenn wir es mit unserer Einbildungskraft umspannen könnten. „Jedes ganze Schöne nun aus der Hand des bildenden Künstlers ist im Kleinen ein Abdruck des höchsten Schönen im großen Ganzen der Natur“ [3]. Diese Gedanken von der ideellen Schönheit des Universums mußten Friedrich wieder fesseln, wenn sein und Moritzens Begriff vom Universum auch stets verschieden waren: ihm war und blieb immer das letzte Eine die Zusammenfassung des Vielen, das als Mannigfaltigkeit blieb, während Moritz das viele Vereinzelte sich hier zu geschlossener Einheit verband.

Am energischsten traf ihn aber und zwang Friedrich zur Auseinandersetzung die Idee Moritzens von der Tatkraft, die Vorbedingung und Untergrund alles Schaffens ist. Diese tätige Kraft ist der seelische Urgrund alles menschlichen Wirkens, das nicht in stumpfer Gewöhnung verdumpft. Sie ist umfassender als Denkkraft und als Einbildungskraft oder Vorstellungskraft, denn was diese haben und verarbeiten, Begriffe und Bilder, ist in einer ursprünglichen, unklaren, aber reicheren, gedrängteren Weise in der tätigen Kraft enthalten, sie „trägt die ersten Anlässe, stets sie aus sich herausspinnend, in sich“ [4]. Diese tätige Kraft nun umspannt das Ganze der Natur, um so vollständiger und klarer, je genialer der Mensch ist, in ihr spiegelt sich also das Universum. Ist diese tätige Kraft nun ganz unentwickelt oder gar unentwicklungsfähig, so fühlen wir

[1] Auch diese Abstufung von Kenner, Künstler, Gott ist Moritzisch.

[2] So Moritz S. 13 im engen Anschluß an Mendelssohns Briefe über die Empfindung.

[3] Vgl. auch Lessings Hamb. Dram. St. 72, sicher mitbestimmend; siehe Auerbach, S. XVI; vgl. auch den Weg zu Lessing von Shaftesbury über Leibniz und die Schweizer, der sich nach Walzels „Prometheussymbol“, Neue Jahrbücher 1910, S. 69f., erschließt; auch eine direkte Beziehung M.s zu Shaftesbury wäre möglich.

[4] S. 24 des Neudr.

das große Ganze (also das Universum) nur dumpf in uns. Diese Stufe der tätigen Kraft wirkt zur Zerstörung, weil der Mensch, mit seinem eingeschränkten Dasein nicht mehr froh, danach strebt, „außer sich selber ein größeres Ganzes als er selbst zu sein" und alles, was sich ihm nicht einordnet, zu zerstören.

Entwickelt sich nun aber diese tätige Kraft weiter zur Fähigkeit, die Ganzheit des in ihm gespiegelten Universums zu empfinden (erkannt werden durch die Denkkraft kann es nicht, weil ja dazu das Vergleichsobjekt, eben das Universum, von dem Verstande müßte erfaßt werden können), so kann der Drang des Organs, sich nach allen Seiten ins Unendliche fortzusetzen, „das umgebende Ganze nicht nur in sich zu spiegeln, sondern soweit es kann, selber dieses umgebende Ganze zu sein"[1], in der empfindenden Beschauung befriedigt werden; in höherem Grade wird das bei dem Genuß schon gestalteter Kunstwerke der Fall sein. Es kann aber die tätige Kraft (und das ist der Fall beim Genie) noch weiter ausgebildet werden zur Bildungskraft, d. h. zu der Fähigkeit, diese Ganzheit des sich in der Tatkraft spiegelnden Universums aus sich heraus auf irgendeinen sichtbaren, hörbaren oder doch der Einbildungskraft faßbaren Gegenstand in verjüngendem Maßstab zu übertragen.

Bildungskraft, die höchste Stufe künstlerischer Begabung, ist also nicht ohne Empfindungskraft (Geschmack) und nicht ohne die beiden zugrunde liegende reine tätige Kraft denkbar; Empfindungskraft dagegen ist möglich ohne Bildungskraft, aber auch nicht ohne reine tätige Kraft. Tätige Kraft kann es aber auch geben ohne Empfindungskraft und ohne bildende Kraft, dann wird sie aber der Menschheit gefährlich[2]. Sie erzeugt die Gewaltmenschen und den Machthunger. Wie steht es aber mit dem Ver-

[1] S. 25. Auch Aug. Wilhelm beschäftigt sich in den oben genannten Vorlesungen von 1798 besonders mit der Tatkraft bei Moritz. „M. scheint damit ausdrücken zu wollen, was man das Streben nach dem Unendlichen nennt . . .; und hierin findet er für den Künstler die Möglichkeit, die Natur zu übertreffen" (S. 318).

[2] Man vgl. hier schon die Definition, welche Friedrich (Jugendschr. I, S. 133) in den von Moritz, wie wir sehen werden, stark bestimmten Partien des Studiumaufsatzes, für Energie gibt: „Unter Energie verstehe ich alles, was den gemischten Trieb sinnlich weckt und erregt, um ihm dann den Genuß des reinen Geistigen zu gewähren. Die Energie ist aber nur Mittel und Organ der identischen Kunst, gleichsam die physische Lebenskraft der reinen Schönheit, welche die sinnliche Erscheinung des Geistigen veranlaßt und trägt, so wie das freie Gemüt nur im Element einer tierischen Organisation empirisch existieren kann."

hältnis der Denkkraft und der Einbildungs(Vorstellungs)kraft zu der tätigen Kraft? „In der Tatkraft liegen stets die Anlässe und Anfänge zu so vielen Begriffen, als die Denkkraft nicht auf einmal einander unterordnen, die Einbildungskraft nicht auf einmal nebeneinanderstellen, und der äußere Sinn noch weniger auf einmal in der Wirklichkeit außer sich fassen kann. Die Denkkraft muß sich, um dem, was die tätige Kraft in dunkler Ahndung auf einmal faßt, nachzukommen, so oft wiederholen, bis sie den ganzen Fonds von Anfängen und Anlässen zu Begriffen, der in der Tatkraft ihr unterliegt, erschöpft hat, und alsdann den Kreislauf von neuem beginnen kann. — Die Einbildungskraft muß noch weit öfter sich wiederholen, weil sie nicht ineinander- sondern nebeneinanderstellend, jedesmal um so weniger fassen kann. — Der äußere Sinn ist ein immerwährendes Wiederholen seiner selbst, weil er jedesmal nur soviel faßt, als in dem Horizonte, der undurchdringlich ihn umschließt, wirklich nebeneinander steht." .... „Je lebhafter spiegelnd nun das Organ von der dunkelahnenden Tatkraft, durch die unterscheidende Denkkraft, bis zu dem hellsehenden Auge, und deutlich vernehmenden Ohre, wird; um desto vollständiger und lebendiger werden zwar die Begriffe, aber um desto mehr verdrängen sie sich auch, und schließen einander aus. — Wo sie sich also am wenigsten einander ausschließen, und ihrer am meisten nebeneinander bestehen können, das kann nur da sein, wo sie am unvollständigsten sind, wo bloß ihre Anfänge oder ersten Anlässe zusammentreffen, die eben durch ihr Mangelhaftes und Unvollständiges in sich selber den immerwährenden, unwiderstehlichen Reiz bilden, der sie zur vollständigen Wirklichkeit bringt"[1].

Diese Ausführungen, die ersichtlich in ihren Grundlagen von Leibniz beeinflußt sind, bergen für Friedrich die Keime weitgehender Konsequenzen, die sich unter anderen Einflüssen allmählich vollziehen. Wir sehen: die künstlerischen Kräfte gehen auf die Totalität des Universums aus, die, sich verjüngend, in die Erscheinung des Kunstwerks sich projiziert. Die „wissenschaftlichen" Kräfte[2], die Denkkraft und die Vorstellungskraft[3]

[1] S. 17 des Neudr. der Nachahmung.

[2] Es sei diese nicht ganz zutreffende Bezeichnung um des Kontrastes willen hier einmal erlaubt.

[3] Die Vorstellungskraft darf in dieser Beschränkung nicht mit der Phantasie identifiziert werden, sie kann ja in der Vorstellung von der Wiedergabe eines metaphysischen Spiegelbildes keinen rechten Platz finden.

verlieren die Totalität über der scharfen Erkenntnis des einzelnen aus dem Auge und bedürfen deshalb systematischer Arbeit, um sich dem Ganzen auf dem Wege der Erkenntnis wieder anzunähern. Erinnern wir uns nun der Ausführung über Friedrichs Verstand und der Entwicklung der Anschauung von der intuitiven Erkenntnis, so wird es klar, daß es nur einer Friedrich später sehr naheliegenden Übertragung aus dem Gebiet künstlerischen Schaffens in das des Erkennens bedarf, um zu dem Schluß zu kommen, der „tätige Mensch" habe auch Erkenntnisse, die unmittelbar, ohne systematische Denkarbeit, das Ganze erfassen. Caroline war ein solcher Mensch. Wir kommen weiter unten darauf zurück.

Von größter Bedeutung ist schließlich die Abgrenzung der Empfindungsfähigkeit (des Geschmacks) von der Bildungsfähigkeit (Darstellungsgabe). Hier gibt Moritz die Resultate seiner in Entsagung gewonnenen Erfahrung. „Je vollkommener das Empfindungsvermögen für eine gewisse Gattung des Schönen ist, um desto mehr ist es in Gefahr, sich zu täuschen, sich selbst für Bildungskraft zu nehmen, und auf die Weise durch tausend mißlungene Versuche seinen Frieden mit sich selbst zu stören. Es blickt z. B. beim Genuß des Schönen in irgendeinem Werke der Kunst zugleich durch das Werden desselben, in die bildende Kraft, die es schuf, hindurch; und ahndet dunkel den höheren Grad des Genusses eben dieses Schönen, im Gefühl der Kraft, die mächtig genug war, es aus sich selbst hervorzubringen"[1] .... „Ihr einziger Wunsch und Streben ist, des ihr versagten höhern Genusses, den sie nur dunkel ahnet, teilhaftig zu werden: in einem schönen Werke, das ihr sein Dasein dankt, mit dem Bewußtsein von eigner Bildungskraft, sich selbst zu spiegeln. — Allein sie wird ihres Wunsches ewig nicht gewährt, weil Eigennutz ihn erzeugte, und das Schöne sich nur um sein selbst willen von der Hand des Künstlers greifen, und willig und folgsam von ihm sich bilden läßt. — Wo sich nun in den schaffenwollenden Bildungstrieb sogleich die Vorstellung von Genuß des Schönen mischt, den es, wenn es vollendet ist, gewähren soll; und wo diese Vorstellung der erste und stärkste Antrieb unserer Tatkraft wird, die sich zu dem, was sie beginnt, nicht um und durch sich selbst gedrungen fühlt; da ist der Bildungstrieb gewiß nicht rein: der Brennpunkt oder Vollendungspunkt des Schönen fällt in die Wirkung über das Werk hinaus; die Strahlen gehen auseinander; das Werk kann sich nicht in sich selber ründen."

[1] S. 21 des Neudr.

Das ist durchaus der Fall Friedrichs, wie es der Moritzens selbst war. Wie wird er, der Ideenmensch, sich mit diesen Gedankengängen abfinden, insbesondere mit der Grundforderung, daß das Schöne nur „um sein selbst willen sowohl betrachtet und empfunden, als hervorgebracht" werden darf, daß selbst die Absicht, unseren Geschmack zu bilden, eine eigennützige Richtung verrät und deshalb zu verwerfen ist[1]. Es ist ja klar, daß auch die Allegorie als vom Verstand geboren an den Verstand sich wendend, hier ihre hohe Geltung nicht mehr behalten kann[2]. Dem hohen Ideal des objektiv-intuitiven Dichters, wie ihn hier Moritz verlangt, konnte natürlich damals nur einer einigermaßen genügen, Goethe. Und es ist ja bekannt, daß er, vor dem der Verfasser selbst erst als Dichter resignierte, ihm beständig vorschwebte. Eine Einstellung auf die Reaktion Friedrichs gibt die Wirkung, welche die Schrift auf andere „Halbdichter" ausübte: Herder, den Moritz noch „allenfalls" als Dichter gelten ließ, äußerte sich, freilich auch aus persönlichen Gründen, in seiner Empfindlichkeit gekränkt, in seiner bitterlichen Weise: „Gott sei Lob und Dank, daß er mich nicht zu einem so hellstrahlenden Spiegel des Universums gemacht; ich mag gerne eine dunkle Scherbe bleiben"[3]. Und sein endgültiges Urteil in einem Brief an seine Frau, die von der Schrift maßlos begeistert war: „Moritzens Abhandlung ist ein verwirrtes Ding, und ich wundere mich, wie auch Du soviel Geschmack daran hast finden können. Für mich lesen konnt' ich sie ganz und gar nicht, und als er sie mir vorlas, sagte ich ihm, bei vielem einzelnen Guten, das daran ist, sei sie für mich ungenießbar. Sie ließ eine unangenehme Empfindung in mir zurück, und der Wert, den er aus Goethes Munde darauf setzte, war mir

[1] S. 28.

[2] Moritz selbst hat sich auf seinem Wege natürlich zeitweilig zur Allegorie bekannt (in dem weiten Sinn seines „Hartknopf", der eine Allegorie ist wie Klopstocks „Gelehrtenrepublik", „weil die Berliner und Mannheimer Akademien darin genannt sind" [d. h. weil von zeitgenössischen Verhältnissen unter anderem Namen die Rede ist] Klopstocks sämtl. sprachw. und ästhet. Schriften von Back und Spindler, 1830, II [resp. 14] S. 294). Er mußte sie aber nach dieser Abhandlung verwerfen. In vorsichtiger Weise erkennt er in den Reisen eines Deutschen in Italien (III, 41) die besondere Kraft und Bedeutsamkeit der antiken Allegorien an: „Aus den Götteridealen der Griechen leuchtet noch jetzt der helle Geist hervor, welcher die erhabensten Ideen des Verstandes in Gestalt und Umrisse übertrug und die meisten Begriffe, welche eine aufgeklärte Philosophie lehren konnte, durch die Kunst anschaulich wieder darstellte."

[3] Das „dunkle", „ahnungsvoll Angedeutete" blieb ja auch immer ein selbstgewolltes Charakteristikum der gestaltungsfremden romantischen Kunst.

zwar erklärlich, weil es ein Kleid ist, auf Goethe gepaßt und gemacht, aber desto mehr beinahe beleidigend"[1]. Knebel gar fühlte durch die Abhandlung geradezu „seine Existenz zerstört".

Wie Friedrich unter dem unmittelbaren Eindruck dachte, können wir natürlich nicht, wie fast nie bei unseren Untersuchungen sagen. Aber wir haben neben manchen gelegentlichen Äußerungen, die auf Moritz hinweisen (auch die pointierte Verwendung der Begriffe Kraft, tätig, Tätigkeit in dem erläuterten Sinne rechne ich hierher), eine Stelle im Studiumaufsatz[2], die im wesentlichen als der Niederschlag seiner Stellungnahme gelten muß.

Er gibt zunächst zu: „Nichts kann die Künstlichkeit der modernen ästhetischen Bildung besser erläutern und bestätigen, als das große Übergewicht des Individuellen, Charakteristischen und Philosophischen in der ganzen Masse der modernen Poesie"[3]. Dann aber widersetzt er sich: „Die vielen und trefflichen Kunstwerke, deren Zweck ein philosophisches Interesse ist, bilden nicht etwa bloß eine unbedeutende Nebenart der schönen Poesie (wie es nach Moritz wäre), sondern eine ganz eigene große Hauptgattung, welche sich wieder in zwei Unterarten spaltet. Es gibt eine selbsttätige Darstellung einzelner und allgemeiner bedingter und unbedingter Erkenntnisse, welche von schöner Kunst (das und nur das ist die Moritzsche) eben so verschieden ist, als von Wissenschaft und Geschichte. Das Häßliche ist ihr oft in ihrer Vollendung unentbehrlich, und auch das Schöne gebraucht sie eigentlich nur als Mittel zu ihrem bestimmten philosophischen Zweck. Überhaupt hat man (eben besonders Moritz) bisher das Gebiet der darstellenden Kunst zu eng beschränkt, das der schönen Kunst hingegen zu weit ausgedehnt. Der spezifische Charakter der schönen Kunst ist freies Spiel ohne bestimmten Zweck; der der darstellenden Kunst überhaupt die Idealität der Darstellung. Idealisch aber ist eine Darstellung (mag ihr Organ nun Bezeichnung oder Nachahmung sein), in welcher der dargestellte Stoff nach den Gesetzen des darstellenden Geistes gewählt und geordnet, womöglich auch gebildet wird. Wenn es vergönnt ist, alle diejenigen Künstler zu nennen, deren Medium idealische Darstellung, deren Ziel aber unbedingt ist:

[1] Auerbach a. a. O., S. XXXII.

[2] Jugendschr. I, S. 103ff., schon oben für einen Passus angezogen.

[3] Von Schlegel gesperrt.

so gibt es drei spezifisch verschiedene Klassen von Künstlern, je nachdem ihr Ziel das Gute, das Schöne oder das Wahre ist. Es gibt Erkenntnisse, welche durch historische Nachahmung wie durch intellektuelle Bezeichnung durchaus nicht mitgeteilt, welche nur dargestellt werden können: individuelle idealische Anschauungen, als Beispiele und Belege zu Begriffen und Ideen[1]. Auf der anderen Seite gibt es auch Kunstwerke, idealische Darstellungen, welche offenbar keinen anderen Zweck haben, als Erkenntnis. Ich nenne die idealische Poesie, deren Ziel das philosophisch Interessante[2] ist, didaktische Poesie. Werke, deren Stoff didaktisch, deren Zweck aber ästhetisch, oder Werke, deren Stoff und Zweck didaktisch, deren äußere Form aber poetisch ist, sollte man durchaus nicht so benennen: denn nie kann die individuelle Beschaffenheit des Stoffes ein hinreichendes Prinzip zu einer gültigen ästhetischen Klassifikation sein. Die Tendenz der meisten, trefflichsten und berühmtesten modernen Gedichte ist philosophisch. Ja die moderne Poesie scheint hier eine gewisse Vollendung, ein Höchstes in ihrer Art erreicht zu haben. Die didaktische Klasse ist ihr Stolz und ihre Zierde; sie ist ihr originellstes Produkt, weder aus verkehrter Nachahmung noch aus irriger Lehre erkünstelt; sondern aus den verborgenen Tiefen ihrer ursprünglichen Kraft erzeugt."

Dieser letzte energisch abweisende Satz ist direkt gegen Moritz formuliert. Er will in einer Anmerkung zu seiner Klassifikation, um die Begriffsbeschränkung aufzuheben, wenigstens das Hauptwort „Kunst" so allgemein wie möglich gebraucht wissen. „Im allgemeinen Sinne ist Kunst jede ursprüngliche oder erworbene Geschicklichkeit, irgendeinen Zweck des Menschen in der Natur wirklich auszuführen; die Fertigkeit, irgendeine Theorie praktisch zu machen. Die Zwecke des Menschen sind teils unendlich und notwendig, teils beschränkt und zufällig. Die Kunst ist daher entweder eine freie Ideenkunst oder eine mechanische Kunst des Bedürfnisses, deren Arten die nützliche und die angenehme Kunst sind"[3], die er gern neben die Kochkunst herabgedrückt haben will. Nach dem Stoff will er die freie Ideenkunst einteilen in die Lebens-

[1] Andeutende Verteidigung der Allegorie.

[2] Zur Antithese: „schön und interessant" hat wohl Humboldt beigetragen, Horen 1795, Alt a. a. O., S. 16.

[3] Jugendschr. I, S. 104.

kunst[1] (Unterarten: Sittenkunst und Staatskunst) und in die darstellende Kunst, deren Definition oben gegeben ist. „Die wissenschaftliche Darstellung unterscheidet sich dadurch von der Darstellung der Kunst, daß sie den Stoff, wiewohl sie das Gegebene gleichfalls nach den Gesetzen des darstellenden Geistes ordnet, selten wählt, nie bildet und erfindet. Sie ist mit einem Wort nicht idealisch." Von zweien der drei Klassen der bildenden Kunst war im Text die Rede. „Mir scheint aber, auch die Existenz und spezifische Verschiedenheit der dritten Klasse unleugbar. Es gibt, dünkt mich, idealische Darstellungen in der Poesie, deren Ziel und Tendenz weder ästhetisch noch philosophisch, sondern moralisch[2] ist. Es wäre nicht unbegreiflich, daß die Mitteilung sittlicher Güte — ehedem ein integranter Teil der sokratischen Philosophie — von der Scholastik verscheucht, ihre Zuflucht zur Poesie genommen hätte. Das Medium, durch welches bei den Griechen die Tugend verbreitet, und durch innige Wechselberührung erhöht und vervielfältigt ward, — die Freundschaft oder männliche Liebe ist so gut als nicht mehr vorhanden. Der sittliche Künstler findet nur noch die idealische Darstellung vor, um den angeborenen, jedem großen Meister eigenen Künstlertrieb, seine Gabe mitzuteilen, seinen Geist im Gemüt der Schüler fortzupflanzen, befriedigen zu können. — In einzelnen Fällen sind die Grenzen oft sehr schwer zu bestimmen. Der entscheidende Punkt ist die Anordnung des Ganzen. Der bestimmte Gliederbau eines didaktischen Werks läßt sich am wenigsten verkennen. Ist es die gesetzlich freie Ordnung eines schönen Spiels, so ist das Werk ästhetisch. Der freie Erguß des sittlichen Gefühls, ohne gefällige Rundung und ohne Streben nach gesetzmäßiger Einheit würde in der moralischen Poesie stattfinden, zu welcher ich einige berühmte deutsche Werke lieber zählen möchte, als zur philosophischen Klasse. Hemsterhuis redet von einer Philosophie, die dem Dithyrambus ähnlich sei[3]. Was versteht er darunter wohl anders, als den freiesten Erguß des sittlichen Gefühls, eine Mitteilung großer und guter Gesinnung? Den Simon dieses Philosophen möchte ich eine sokratische Poesie nennen. Mir wenigstens scheint

[1] Vgl. die lediglich sachlichen Beziehungen zu Schillers ästhetischen Briefen bei Alt a. a. O., S. 28.

[2] Vgl. dazu Moritzens Gegenstellung des moralischen Bekenntnisses der Bildung in sich hinein und der ästhetischen Gestaltung aus sich heraus, z. B. oben S. 89.

[3] Neue Ausgabe von 1912, II, S. 216.

die Anordnung des Ganzen weder didaktisch, noch dramatisch, sondern dithyrambisch zu sein“[1].

Nirgends scheint mir Friedrich seinem Vater Joh. Adolf so ähnlich, so in seiner vorsichtigen Erweiterung bekannter Theorien verwandter als hier. Es ist dieselbe Methode[2]; wie Adolf Schlegel aus der Interpretation des Batteux mit analysierender Anerkennung neuer Dichtungsarten seine Einteilungen schafft, um in der Ferne vielleicht ein Allgemeines zu finden, so macht es hier Friedrich aus der Interpretation der Moritzschen Abhandlung heraus.

Das lenkende Prinzipium wurde nun nach Friedrichs weiterer Ausführung das gesetzgebende, und das philosophisch Interessante letzter Zweck der Poesie; der Übergang zu der folgenden Darlegung ist nur von der Entwicklung der Gedanken aus Moritzens Abhandlung her verständlich. Dort wurde die Totalität des Universums nachgeahmt. Das ist bei der Herrschaft des einzelnen nicht möglich, denn wie sollte da Nachahmung in jenem hohen Sinne der Nacheiferung möglich sein? „Die nackte Nachahmung des einzelnen ist aber eine bloße Kopistengeschicklichkeit, und keine freie Kunst. Nur durch eine idealische Stellung wird die Charakteristik eines Individuums zum philosophischen Kunstwerk. Durch diese Anordnung muß das Gesetz des Ganzen aus der Masse klar hervortreten, und sich dem Auge leicht darbieten; der Sinn, Geist, innere Zusammenhang des dargestellten Wesens muß aus ihm selbst hervorleuchten. Auch die charakteristische Poesie kann und soll daher im einzelnen das Allgemeine darstellen; nur ist dieses Allgemeine (das Ziel des Ganzen und das Prinzip der Anordnung der Masse) nicht ästhetisch, sondern didaktisch“[3]. In dem Moritzschen schönen Kunstwerk gab es gar kein Ziel, sondern es wurde eine geahnte Einheit unbewußt nachgebildet und die Anordnung war ästhetisch.

Ein ungeheuer wichtiges, für Friedrich und seine ganze Zeit geradezu umwälzendes Prinzip ward hier zum erstenmal aus der Analyse Moritzens gewonnen, auf das wir bei dem krönenden Abschluß unserer

[1] Jugendschr. I, S. 104—105. Auch Shaftesbury wirkt hier noch nach und ganz allgemein die moralische Richtung seiner poetischen Theorie, Giżycki a. a. O., S. 32.

[2] Vgl. eine ähnliche Methode im „Brief über den Roman“. Jugendschr. II, S. 367ff., wo aus der Kritik Jean Pauls die neue Theorie entwickelt wird. Vgl. auch den Meisteraufsatz u. a. [3] S. 105.

Arbeit zurückgreifen: Die Einheit des Objekts wird ersetzt durch die Einheit des Künstlers.

„Aber selbst die reichhaltigste philosophische Charakteristik ist doch nur eine einzelne Merkwürdigkeit für den Verstand, eine bedingte Erkenntnis, das Stück eines Ganzen, welches die strebende Vernunft nicht befriedigt. Der Instinkt der Vernunft strebt stets nach in sich selbst vollendeter Vollständigkeit und schreitet unaufhörlich vom Bedingten zum Unbedingten fort. Das Bedürfnis des Unbedingten und der Vollständigkeit ist der Ursprung und Grund der zweiten Art der didaktischen Gattung. Diese ist die eigentliche philosophische Poesie, welche nicht nur den Verstand, sondern auch die Vernunft interessiert. Ihre eigene natürliche Entwicklung und Fortschreitung führt die charakteristische Poesie zur philosophischen Tragödie, dem vollkommenen Gegensatze der ästhetischen Tragödie. Diese ist die Vollendung der schönen Poesie, besteht aus lauter lyrischen Elementen, und ihr endliches Resultat ist die höchste Harmonie. Jene ist das höchste Kunstwerk der didaktischen Poesie, besteht aus lauter charakteristischen Elementen, und ihr endliches Resultat ist die höchste Disharmonie. Ihre Katastrophe ist tragisch; nicht so ihre ganze Masse: denn die durchgängige Reinheit des Tragischen (eine notwendige Bedingung der ästhetischen Tragödie) würde der Wahrheit der charakteristischen und philosophischen Kunst Abbruch tun."

Wenn daraufhin Friedrich Schlegel meint, es sei „hier nicht der Ort, die noch völlig unbekannte Theorie der philosophischen Tragödie umständlich zu entwickeln", so ist es durchsichtig genug, daß er das noch nicht kann. Das eine Beispiel, das er statt dessen analysiert, Shakespeares Hamlet, ist, wie wir weiter unten sehen werden, ganz und gar Selbstanalyse.

Bis dahin hat der Analytiker und Historiker in Friedrich Schlegel gesprochen; hinter ihm stand aber immer der spekulative Gesetzgeber. Wie entscheidet der sich nun, da die von ihm postulierte Kunst der Zukunft doch nur einer Richtung folgen kann, der objektiven oder der subjektiv-philosophischen? Die Lösung ist zunächst überraschend genug. Es ist (für die erste klassizistische Periode) eine Unterwerfung der eigenen Art. Und das bedeutet bei aller heftigen Abwehr und Selbstverteidigung in erster Linie einen glänzenden Sieg Karl Philipp Moritzens. Aus dem „Mangel der Allgemeingültigkeit, aus der Herrschaft des Manierierten, Charakteristischen und Individuellen erklärt sich von selbst die durchgängige

Richtung der Poesie, ja der ganzen ästhetischen Bildung der Modernen aufs Interessante". Dazu gibt es eine Anmerkung: „Auch wo das Schöne am lautesten genannt wird, findet man bei genauer Analyse im Hintergrunde gemeiniglich nur das Interessante. Solange man den Künstler nicht nach dem Ideale der Schönheit, sondern nach dem Begriff der Virtuosität würdigt, sind Kraft und Kunst nur zwei verschiedene Ansichten eines und desselben Prinzips der ästhetischen Würdigung, und die Anhänger der Korrektheit und der genialischen Originalität sind nicht durch das Prinzip, sondern nur durch die Direktion ihrer Kritik aufs Positive oder aufs Negative verschieden" [1].

Am lautesten genannt wurde das Schöne ja ohne Frage in der Abhandlung über die bildende Nachahmung des Schönen. Offenbar bezieht sich Friedrich noch auf spätere Beurteilungen Moritzens, die seine eigenen Forderungen nicht erfüllen. Aber er tut ihm unrecht. Denn die Forderung läßt sich nicht aus Moritzens Theorie ableiten. Im Gegenteil, wir sahen ja, daß Moritz ausdrücklich betont, das Schöne könne nicht beurteilt werden, weil die Denkkraft nicht an das Vergleichsobjekt heranreicht, es müsse entweder empfunden oder gebildet werden. Es bleibt für das Kunsturteil also auch nach ihm nichts anderes als die Virtuosität.

„Interessant (nun) ist jedes originelle Individuum, welches ein größeres Quantum von intellektuellem Gehalt oder ästhetischer Energie enthält. Ich sagte mit Bedacht: ein größeres. Ein größeres nämlich, als das empfangende Individuum bereits besitzt: denn das Interessante verlangt eine individuelle Empfänglichkeit, ja nicht selten eine momentane Stimmung derselben. Da alle Größen ins Unendliche vermehrt werden können, so ist klar, warum auf diesem Wege nie eine vollständige Befriedigung erreicht werden kann, warum es kein höchstes Interessantes gibt. Unter den verschiedensten Formen und Richtungen, in allen Graden der Kraft äußert sich (aber andererseits) in der ganzen Masse der modernen Poesie durchgängig dasselbe Bedürfnis nach einer vollständigen Befriedigung, ein gleiches Streben nach einem absoluten Maximum der Kunst. — Was die Theorie versprach, was man in der Natur suchte, in jedem einzelnen Idol zu finden hoffte; was war es anders als ein ästhetisches Höchstes? Je öfter das in der menschlichen Natur gegründete Verlangen nach vollständiger Befriedigung durch das Einzelne und Veränderliche

[1] Jugendschr. I, S. 109.

(auf deren Darstellung die Kunst bisher ausschließlich gerichtet war) getäuscht wurde, je heftiger und rastloser ward es. Nur das Allgemeingültige, Beharrliche und Notwendige — das Objektive kann diese große Lücke ausfüllen; nur das Schöne kann diese heiße Sehnsucht stillen. Das Schöne (ich stelle dessen Begriff hier nur problematisch auf, und lasse dessen wirkliche Gültigkeit und Anwendbarkeit für jetzt unentschieden) ist der allgemeingültige Gegenstand eines uninteressierten Wohlgefallens, welches von dem Zwange des Bedürfnisses und des Gesetzes gleich unabhängig, frei und dennoch notwendig, ganz zwecklos und dennoch unbedingt zweckmäßig ist. Das Übermaß des Individuellen führt also von selbst zum Objektiven, das Interessante ist die Vorbereitung des Schönen, und das letzte Ziel der modernen Poesie kann kein anderes sein als das höchste Schöne, ein Maximum von objektiver ästhetischer Vollkommenheit“ [1].

Die Herrschaft des Interessanten, das ist also die bedeutsame Schlußfolgerung, „ist durchaus nur eine vorübergehende Krise des Geschmacks: denn sie muß sich endlich selbst vernichten“. . . . „Wenn hingegen philosophischer Gehalt in der Tendenz des Geschmacks das Übergewicht hat, und die Natur stark genug ist, auch den heftigsten Erschütterungen nicht zu unterliegen: so wird die strebende Kraft, nachdem sie sich in Erzeugung einer übermäßigen Fülle des Interessanten erschöpft hat, sich gewaltsam ermannen, und zu Versuchen des Objektiven übergehen. Daher ist der echte Geschmack in unserem Zeitalter weder ein Geschenk der Natur noch eine Frucht der Bildung allein, sondern nur unter der Bedingung großer sittlicher Kraft und fester Selbständigkeit möglich“ [2].

Darin klingt ein ernster persönlicher Entschluß. An der Hand Moritzens gelangt nun auch Friedrich zu seiner bekannten und für die Stellung der Frühromantik so fruchtbaren Beurteilung Goethes, die mit Ausnahme der Schlußfolgerung sofort als Fragment in Reinhardts Deutschland [3] gedruckt wurde. Goethe wird, das ist das Wesentliche dieses Bildes, aus der Moritzschen Vergöttlichung zurechtgerückt zum gewaltigen Typus seines Übergangszustandes: „Der Charakter der ästhetischen Bildung unseres Zeitalters und unserer Nation verrät sich selbst durch ein merkwürdiges und großes Symptom. Goethens Poesie ist die Morgenröte echter Kunst und reiner Schönheit. — Die sinnliche Stärke, welche ein Zeitalter, ein

[1] Jugendschr. I, S. 109—110. [2] Jugendschr. I, S. 110–111.
[3] 1796, 2. Stück, S. 258—261.

Volk mit sich fortreißt, war der kleinste Vorzug, mit dem schon der Jüngling auftrat. Der philosophische Gehalt, die charakteristische Wahrheit seiner späteren Werke durfte mit dem unerschöpflichen Reichtum des Shakespeare verglichen werden. Ja, wenn der Faust vollendet wäre, so würde er wahrscheinlich den Hamlet, das Meisterstück des Engländers, mit welchem er gleichen Zweck zu haben scheint, weit übertreffen. Was dort nur Schicksal, Begebenheit — Schwäche ist, das ist hier Gemüt, Handlung — Kraft. Hamlets Stimmung und Richtung nämlich ist ein Resultat seiner äußeren Lage; Fausts ähnliche Richtung ist ursprünglicher Charakter[1]. Er ist so wandlungsfähig wie Proteus. „Man kann daher den mystischen Ausdruck der richtigen Wahrnehmung allenfalls verzeihen, wenn einige Liebhaber ihm eine gewisse poetische Allmacht beilegen, welcher nichts unmöglich sei, und sich in scharfsinnigen Abhandlungen über seine Einzigkeit erschöpfen“[2]. Friedrich spielt hier, wie es scheint, auf dieselben Beurteilungen an, die er S. 109 wegen ihrer Inkonsequenz angefochten hatte. Er ärgert sich als Synthese suchender Pragmatiker, daß der Verfasser der Nachahmung Goethe überhaupt noch anders denn als objektiven Dichter des Schönen bespricht. Daraus erklärt sich denn auch die Haltung der nächsten Sätze: „Mir scheint es, daß dieser raffinierte Mystizismus den richtigen Gesichtspunkt verfehle, daß man Goethen sehr unrecht tue, wenn man ihn auf diese Weise in einen deutschen Shakespeare metamorphosiert. In der charakteristischen Poesie würde der manierierte Engländer vielleicht doch den Vorzug behaupten. Das Ziel des Deutschen ist aber das Objektive. Das Schöne ist der wahre Maßstab, seine liebenswürdige Dichtung zu würdigen.“ . . . „Hier ist nicht bloß Kraft, sondern auch Ebenmaß und Gleichgewicht! Die Grazien selbst verrieten ihrem Liebling das Geheimnis einer schönen Stellung. Durch einen wohltätigen Wechsel von Ruhe und Bewegung weiß er das reizendste Leben über das Ganze gleichmäßig zu verbreiten, und in einfachen Massen ordnet sich die freie Fülle von selbst zu einer leichten Einheit. Er steht in der Mitte zwischen dem Interessanten und dem Schönen, zwischen dem Manierierten und dem Objektiven. Es darf uns daher nicht befremden, daß in einigen wenigen Werken seine eigene Individualität noch zu laut wird, daß er in vielen anderen sich nach Laune metamorphosiert und fremde Manier annimmt. Dies sind gleichsam

[1] S. 114. [2] S. 114.

übriggebliebene Erinnerungen an die Epoche des Charakteristischen und Individuellen. Und doch weiß er, soweit dies möglich ist, selbst in die Manier eine Art von Objektivität zu bringen. So gefällt er sich auch zuzeiten in geringfügigem Stoff, der hier und da so dünne und gleichgültig wird, als ginge er ernstlich damit um — wie es ein leeres Denken ohne Inhalt gibt — ganz reine Gedichte ohne allen Stoff hervorzubringen. In diesen Werken ist der Trieb des Schönen gleichsam müßig; sie sind ein reines Produkt des Darstellungstriebes allein"[1].

Friedrichs Abneigung gegen den Mangel würdiger, womöglich erhabener Stoffe läßt sich nicht ganz zurückdrängen. „Fast könnte es scheinen, als sei die Objektivität seiner Kunst nicht angeborene Gabe allein, sondern auch Frucht der Bildung, die Schönheit seiner Werke hingegen eine unwillkürliche Zugabe seiner ursprünglichen Natur." ... „Wo er ganz frei von Manier ist, da ist seine Darstellung wie die ruhige und heitere Ansicht eines höheren Geistes (sc. des belebten Universums), der keine Schwäche teilt, und durch kein Leiden gestört wird, sondern die reine (sc. bildende) Kraft allein ergreift und für die Ewigkeit hinstellt. Wo er ganz er selbst ist, da ist der Geist seiner reizenden Dichtung liebliche Fülle und hinreißende Anmut. — Dieser große Künstler eröffnet die Aussicht auf eine ganz neue Stufe der ästhetischen Bildung. Seine Werke sind eine unwiderlegliche Beglaubigung, daß das Objektive möglich, und die Hoffnung des Schönen kein leerer Wahn der Vernunft sei. Das Objektive ist hier wirklich schon erreicht, und da die notwendige Gewalt des Instinkts jede stärkere ästhetische Kraft (die sich nicht selbst aufreibt) aus der Krise des Interessanten dahin führen muß: so wird das Objektive auch bald allgemeiner, es wird öffentlich anerkannt und durchgängig herrschend werden. Dann hat die ästhetische Bildung den entscheidenden Punkt erreicht, wo sie sich selbst überlassen werden kann"[2].

Auch damit ist die Anregung durch die Moritzsche Abhandlung nicht erschöpft. Auch die Betrachtungen über das Verhältnis von Empfindungskraft, d. h. Geschmack und selbsttätig wirkender Bildungskraft erweisen sich als fruchtbar, wenn sie auch unter der Einwirkung Herderscher Anregungen umgebogen werden und die vorher aufgestellte Hypothese von der gesetzgebenden absoluten Theorie zu ihrem Recht kommen muß. Daß

[1] S. 115. [2] S. 115—116.

überhaupt Friedrich die Ausschaltung des begrifflichen Urteils beim Genuß durch Moritz nicht gesehen hat oder nicht hat sehen wollen, haben wir ja schon festgestellt. So zeigt sich die Betrachtung in folgender Verschiebung: „Aber auch die Lücke zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Gesetz und der einzelnen Tat ist unendlich groß. Es wäre wohlfeil, wenn der Künstler durch den bloßen Begriff vom richtigen Geschmack und vollkommenen Stil das höchste Schöne in seinen Werken wirklich hervorzubringen vermöchte. Das Gesetz muß Neigung werden. Leben kommt nur von Leben, Kraft erregt Kraft. Das reine Gesetz ist leer. Damit es ausgefüllt und seine wirkliche Anwendung möglich werde, bedarf es einer Anschauung, in welcher es in gleichmäßiger Vollständigkeit gleichsam sichtbar erscheine — eines höchsten ästhetischen Urbildes"[1]. Für Moritz gab es nur das metaphysische Urbild des ideell absolut schönen, in der Realität aber nicht ganz erfaßbaren, und deshalb unschönen Universums. Auf eine nicht erklärte und nicht erklärbare mysteriöse Weise spiegelt es sich in der tätigen Kraft des Künstlers, der es nun aus sich heraus projiziert. Friedrich kannte die gleich zu erwähnende Einwendung Heydenreichs gegen diese „Metaphysik". Vielleicht mitbestimmt durch diese Einwendung, besonders aber der Grundtendenz der ersten Epoche seines Werdens entsprechend, lenkt er deutlich von diesem metaphysischen Urbild ab auf das ihm ja absolut verbindliche Vorbild des abstrahierten antiken Kunstwerks; der springende Punkt der Abhandlung ist erreicht. „Wandelt die Gottheit auch in irdischer Gestalt? Kann das Beschränkte je vollständig, das Endliche vollendet, das Einzelne allgemeingültig sein? Gibt es unter Menschen eine Kunst, welche die Kunst schlechthin genannt zu werden verdiente? Gibt es sterbliche Werke, in denen das Gesetz der Ewigkeit sichtbar wird? Mit richterlicher Majestät überschaut die Muse das Buch der Zeiten, die Versammlung der Völker... Nur bei einem Volke entsprach die schöne Kunst der hohen Würde ihrer Bestimmung. Bei den Griechen allein war die Kunst von dem Zwange des Bedürfnisses und der Herrschaft des Verstandes immer gleich frei, und vom ersten Anfange griechischer Bildung bis zum letzten Augenblick waren dem Griechen schöne Spiele heilig. Allen Barbaren hingegen ist die Schönheit an sich selbst nicht gut genug. Ohne Sinn für die unbedingte Zweckmäßigkeit ihres zwecklosen Spieles bedarf sie bei ihnen einer

[1] S. 124.

fremden Hilfe, einer äußeren Empfehlung. Das goldene Zeitalter zeigt „vollständige Selbstbestimmung der Kunst und der Schönheit", den „kräftigsten, reinsten, bestimmtesten, einfachsten und vollständigsten Abdruck der allgemeinen Menschennatur", die „vollkommene gesetzgebende Anschauung". Woher dieses abstrahierte Kunstwerk diese platonische Idealität hat, erfahren wir nicht. Genug, daß Winckelmann sie verkündet hatte[1]! Ausdrücklich wird dann, wie ja der geläuterte Begriff der Nachahmung es schon verlangte, davor gewarnt, das Nachahmungswürdige als „Privilegium weniger auserwählter Genies, wie jede trefflichere Originalität bei den Modernen" zu sehen. Das wäre ja wieder das Individuelle, dessen Zueignung ja gar nicht möglich ist[2]. „Nur das Allgemeine ist Gesetz und Vorbild für alle Zeiten und Völker". Und „die Griechheit ist nichts anderes, als eine höhere, reinere Menschheit"[3]. Zu der vollen Kühnheit seiner Konsequenzen und zu seinem eigentlichen Gebiet schreitet Friedrich nun weiter, wenn er im Anschluß daran auf die Betrachtung des Gehalts kommt. Er nähert sich dabei wieder, wie wir später sehen werden, der Pforte seiner individuell-willkürlichen Vollendung, die dieses Buch darzutun hat; das Wagnis, diese Pforte zu öffnen, und einzutreten, mußte er lernen in seinen „Lehrjahren der Männlichkeit".

Schließlich mag noch eine Erinnerung an die ästhetische isolierende Einseitigkeit Moritzens mitgewirkt haben bei dem Bekenntnis zu einem höheren Standpunkt der „politischen Würdigung, welche das vollständige Ganze der menschlichen Bildung umfaßt"[4]. Die gelegentlichen Andeutungen bei Moritz über das Wesen der Erhabenheit[5] ordnen sich in unsere Linie Longin—Mendelssohn—Kant ein.

Wenn auch sicher die Beschäftigung mit dem Moritzschen Aufsatz schon weiter zurückliegt, so können wir doch mit Sicherheit behaupten, daß er unmittelbar vor und zu dem Aufsatz über das Studium nochmals vorgenommen und durchgearbeitet wurde. Nicht nur aus dem inneren

[1] Man erkennt die ganze Kraft dieses ästhetischen Dogmas am besten, wenn man sieht, wie ein Ketzer behandelt wird, der die Charakteristik auch als erstes Gesetz der antiken Kunst proklamieren möchte: A. L. Hirt (in den Horen 1797): „So ein Lümmel" darf nicht „über die Kunst mitreden wollen" (Br. S. 383, 410, 414, 417), ferner Reichsanzeiger des Athenäums 1799, II, S. 2, 332; s. auch H. Stöcker a. a. O., S. 67.

[2] Jugendschr. a. a. O., S. 129. [3] S. 130.

[4] S. 156, man vgl. auch die Beziehung auf Platos Lehre von der Kunst, S. 169.

[5] S. 8 und 13 des Neudrucks.

Grunde, weil die einschlägigen Ausführungen geradezu als Antwort und Beurteilung in Erscheinung treten, sondern auch aus einem äußeren Kriterium. Walzel hat uns in Kürschners Nationalliteratur[1] eine frühere Fassung (von 1795) mitgeteilt, in der gerade die einschlägigen Partien entweder fehlen oder in einer Form angedeutet sind, die in nichts an die Moritzsche Abhandlung erinnert. Vor allem ist ein Vergleich der Ausführungen über gesetzliche Theorie und auf Anschauung angewiesene Praxis lehrreich[2] und die Ausführungen über echte Nachahmung[3]. Sie „ist nicht künstliche Nachbildung der äußeren Gestalt oder die Übermacht, die das Große und Starke über ohnmächtige Gemüter ausübt; sondern die Zueignung des Geistes, des Wahren, Schönen und Guten in Liebe, Einsicht und tätiger Kraft[4], die Zueignung der Freiheit. Ohne eigenes Wesen, ohne innere Selbständigkeit ist sie gar nicht möglich". Interessant für die Beurteilung der Umarbeitung ist der bezeichnende Zug, daß Charakteristika der Goethischen Kunst zuerst fast genau so der antiken zugeschrieben wurden: „Der Grund der hohen Schönheit des alten Lebens und der alten Werke ist, daß sich hier freie Fülle und rege Kraft mit entschiedener Bestimmtheit trennt, in leichter aber fester Ordnung vereinigt, von einem Ursprunge aus zu einem Ziele hin in fließendem aber innigem Zusammenhange entwickelt, und in großen einfachen Massen zu einem selbständigen in sich vollendeten Ganzen bildet"[5].

Einen gewichtigen Einwand gegen die Moritzsche Abhandlung machte Heydenreich in seinem „System der Ästhetik"[6]. Er weist darauf hin, daß 1. der Begriff des Weltganzen selbst eine aus der Vernunft herausgesponnene Idee ohne Realität sei und deshalb nicht zu befriedigender Erklärung einer Realität dienen könne; 2. daß in diesem Begriff noch nicht notwendig die Vollendung in sich beschlossen liege, und er fragt nicht ohne berechtigten Spott, wie denn Moritz zu seinem Vergleichspunkt zwischen dem Weltganzen und dem Resultat der Bildungskraft gekommen sei, da er doch selbst der Denkkraft alle Betätigungsmöglichkeit abgesprochen habe. „Denkkraft konnte ihn nicht darauf leiten, sollte es vielleicht gar Schwärmerei getan haben?" Von diesem Einwand ließ sich Friedrich, der metaphysische Hilfsmittel ja ebenso bedenkenlos verwandte, wenig

[1] Bd. 143, S. 245 ff. [2] S. 265. [3] S. 264.

[4] Dieses Wort könnte die neue Vornahme mit veranlaßt haben. Geläufig war es ihm u. a. auch von Dalberg her, s. im folgenden Kapitel.

[5] S. 264. [6] Leipzig 1790, S. 190 ff., insbes. S. 198 ff.

bestimmen und beeinflussen, er hat ja auch die Ausschaltung der Denkkraft nicht erfaßt, obwohl er auch dieses Buch mehrfach gelesen hat[1], ohne davon freilich befriedigt zu sein. Denn von den zeitgenössischen populären Ästhetiken gilt ihm die Heydenreichsche in seiner Studienzeit noch immer als die „brauchbarste"[2]; daß sie ihm nicht genügt, erscheint bei der bescheidenen Höhe, auf der sie sich bewegt, recht verständlich. Er verkehrte aber viel mit dem Autor und findet es nicht uninteressant, mit ihm über diese Fragen zu sprechen; je genauer er mit ihm bekannt wird, um so mehr findet er freilich, daß jener mehr Gelehrter als Philosoph und speziell in der Ästhetik weder als Philosoph noch als wahrer Amatore gelten kann.

Als die eigentlich erhabene Dichtung gilt Heydenreich[3] die Ode. Sie entsteht unter der Voraussetzung, daß „der Gegenstand zu unendlich ist, um erreicht, gefaßt, besessen zu werden, und doch durch sein unerschöpfliches Interesse die Kräfte der Seele zur Begier spannt, ihn zu erreichen, zu fassen, zu besitzen, oder daß der Gegenstand zu unendlich, zu stark ist, um vernichtet zu werden und dennoch durch seinen Charakter, seine Eigenschaften und Wirkungen den Geist auffordert, ihn vernichten zu wollen". Erkennen, Empfinden und Handeln werden gleicherweise angeregt. „Wenn nun das unwiderstehliche Interesse des Gegenstandes die Seele des Dichters ergreift, daß sie kühn und kraftvoll sich ihm entgegenschwingt, seine Unendlichkeit zu erreichen und zu befassen strebt, dann entsteht die Ode." Ihr Gegenstand ist „wirklich oder nur für den jetzigen Blick des Dichters erhaben. Kraftvolles, kühnes Bestreben, bei welchem der Geist seine Endlichkeit zu vergessen scheint, ist die Triebfeder der Begeisterung, die sie erzeugt und in der Darstellung die belebende Seele des Werkes". „Die Gegenstandsdarstellung kann auf keinen Fall pragmatische Entwicklung sein, sie ist rhapsodisch; ihr höchstes Gesetz: in dem kleinsten Raume die stärksten Züge des Erhabenen zu konzentrieren."

Mit der ihm selbstverständlichen Rücksichtslosigkeit wendet Friedrich nun seine Anschauungen von der notwendigen Erhabenheit des wirklich großen Menschen und Dichters an. Als ein Typus des Dichters, der kein Großer sein kann, weil er nur im Technischen groß ist, gilt ihm Bürger. Es scheint, daß er schon mit der Schülerschaft des vergötterten

[1] Briefe S. 7. [2] Briefe S. 153.
[3] Ästhetik — mit einem Motto aus dem Longinus — S. 270f.

Wilhelm als Knabe nicht einverstanden war[1]. Seine natürliche latente Ablehnung kam zum vollen Bewußtsein in der Erörterung der Schillerrezension und des Bruders aggressiver Stellung zu dieser. Er stellt sich im wesentlichen auf Schillers Seite. Schon gegen die „ästhetische Schimpferei" Bürgers hat er einen Widerwillen[2]. Und wir erinnern uns: „nicht sowohl Schiller, als Bürger achtet die Kunst (Kunstübung) höher wie die Natur"[3]. Das, was Schiller von seiner Plattheit und Selbstsucht gesagt hat, will er unterschreiben. Wie kann aber ein Dichter, der platt und selbstsüchtig ist, etwas von dem Erhabenen besitzen, das er vor allem verlangt, dem die Menschheit das Höchste ist und die Kunst nur um der Menschheit willen da ist? Im Dezember 1793 wird die Klärung über diesen Punkt mit dem Bruder notwendig. Sie muß endgültig sein und gilt Wort für Wort für die Persönlichkeit Friedrichs, wie er von Anfang an war. Er spricht denn auch nur aus der Erinnerung ohne bestimmte Grundlagen und in der Kritik der einzelnen Vorzüge, die Wilhelm offenbar aufgezählt hatte. Natürlich war der wichtigste der Realismus Bürgers gegenüber dem Schillerschen „Idealismus"[4], wie Wilhelm sagt, seine Wahrheit. Friedrich ist sie nur eine gemeine Wahrheit. In seinen Romanzen soll er ein Originalhöchstes (ein Höchstes in dieser neuen Gattung) erreicht haben. Aber was für einen gültigen Anspruch gibt das vor dem Richtstuhl der Muse? Vor ihr gilt nur das Absolute, nichts Relatives. Seine Romanzenwelt ist (unter dem Gesichtspunkt des absoluten Werkes) äußerst beschränkt. „Daß Bürger die Gabe hat, seine schönsten Werke zu verunstalten und Plattheiten von sich zu geben, wirst du wohl nicht leugnen ... und ebensowenig kannst du wohl angeben, was Edles in seinem Leben ist. Es läßt sich voraussehen, daß, wer Bürger einen großen Dichter nennt, die Gabe des Dichters ausschließlich in Darstellung setzen wird. Dem kann ich nicht beistimmen. Klarheit, Kürze, Leichtigkeit usw., kurz alle negativen Tugenden der Rede[5] erheben sie noch nicht zur Poesie". Nur Leben will er bei Bürger als ein Element der Schönheit anerkennen. Es ist bezeichnend, daß er die Dankbarkeit Wilhelms nicht versteht. Sie beruht ja auf Gemütsaffektionen. Erst durch Caroline und Dante sei

[1] S. 151 der Briefe. [2] S. 12 der Briefe. [3] S. 225.

[4] Die „Idealisierkunst", S. 138.

[5] Die positiven sind eben, wie wir uns erinnern, die beiden ersten des Longin, die der intensiven Erhabenheit bei Mendelssohn, der dynamischen bei Kant.

sein Geschmack gehoben worden „zu einer Höhe, die Bürger vielleicht nicht zu begreifen fähig ist, und diesem verdankst du gewiß reines Gutes[1] — nicht mit so ekelhaften Zusätzen vergiftet". Schiller war ihm noch zu milde. „Bürgers Fall war aber auch ohne die Rezension gewiß." Welch eine Persönlichkeit ist demgegenüber Schiller! Wie drängt sich ihre Erhabenheit im Don Carlos überall durch. „Den Dichter liebe ich, wie er sich allenthalben in seiner Darstellung verrät. Ich liebe den Sinn, mit welchem er die Dinge des menschlichen Lebens auffaßt, das Maß, mit welchem er sie mißt, finde beides echt menschlich[2] und möchte es ganz zu dem meinigen machen." Bei Schiller liebt er sogar nur diesen Zug der Größe, gar nicht seine individuelle Kunstübung. Und ebenso ist es bei Klopstock. Er will zugeben, daß Bürger Genie hat, aber er ist nicht Genie, wie Klopstock und noch mehr Schiller. „Daß der letzte auch im Leben ein höchst außerordentlicher Mensch ist, davon habe ich viele Beweise", sein Einfluß war immer so mächtig, „wie nur der eines sehr überlegenen Geistes sein kann"[3]. Die verteidigenden Einwendungen des Bruders gehen aus dem Brief vom 15. Dezember hervor; sie geben Friedrich Anlaß zu den folgenden höchst aufschlußreichen Ausführungen: „Die poetische Sittlichkeit in des Pfarrers Tochter von Taubenhain[4] scheint mir nur äußerlich und zufällig; sie kann zur Lehre und Warnung dienen, zu Gott aber zu erheben, weiß sie nicht, sie wird, wer nur Nerven hat, mit jämmerlichem Ekel erfüllen. Deine Rührung über den braven Mann teile ich ganz[5]; ich gestehe dir aber in meiner Einfalt, daß ich nur

[1] Man kann hier sehr wohl an den terminus technicus des Vaters denken, siehe oben S. 56.

[2] Im Sinne des „humanistischen" Ideals, im Sinne des Kantschen Melancholischen, der sich der Würde der Menschheit bewußt ist.

[3] S. 150 ff. der Briefe.

[4] Bergers Ausgabe, S. 198; die Ballade galt nicht ohne Recht gerade als eins der besten moralischen Stücke im Göttinger Bund und Bürgers Kreis, vgl. Bürgers Briefe herausg. von Strodtmann III, S. 66: Boie schreibt 1781: „Moral so in Handlung gebracht und für die Fassung aller dargestellt — und du baust dir einen Altar für Welt und Nachwelt. Ich kann dir nicht ausdrücken, wie mich das Stück gerührt und erschüttert hat und noch immer rührt und erschüttert."

[5] Bergers Ausgabe, S. 139, das Lied galt gerade bei den alten Beiträgern etwas, wie begreiflich. „O selbst braver," schreibt Ebert 1778 (Strodtmanns Sammlung II, S. 164) in echt beiträgerischem Stil an Bürger, „selbst in ähnlichem Ton besingenswerter Mann, der jenen seines Gesanges würdig hielt und ihn so besingen konnte! Möchte es Ihnen doch nie (das wünsche ich Ihnen zu Ihrer Belohnung) an solchem

ihm selbst dafür gedankt habe, dem Dichter nichts mehr, als daß er nichts verdorben hat. Die poetische Sittlichkeit muß Werk und Verdienst des Künstlers sein, wie sie denn auch Forderung der Kunst ist, nicht Gabe der Natur, die den Stoff gibt[1]. Im Tasso rechtfertigt wohl eigentlich den Dichter die feste Ruhe der Darstellung, die ich beim Schluß des Werthers vermisse, und die Goethe, wenn er den Werther später gedichtet, vielleicht nur mit Flachheit erkauft hätte, wie es sich hie und da in seinen späteren Werken zeigt. Diese Ruhe soll bloß in dem Künstler liegen, denn stürbe Werther wie ein Held, so wäre er ganz etwas anderes, so wäre er zu groß für sein Jahrhundert, nicht zu klein für sein Herz, wie er es wirklich ist. — Sie ist das Verhältnis einer erhabenen Seele zum Schicksal und allen seinen Schrecken und Verwirrungen. Aber so wie die Standhaftigkeit nur in großen Leiden geprüft wird, so ist sie nur bei mächtiger Erschütterung ein Verdienst, nämlich in Verbindung mit Pathos. Das größte Muster ist hier ohne Zweifel Äschylus"[2].

Der Goethische Fernando kann in seinem Sinn nicht unsittlich sein und der Schluß der Stella scheint ihm „in Rücksicht der Sittlichkeit vortrefflich"[3].

Stoff zu Liedern fehlen! Möchten Sie selbst durch Ihre Lieder auch brave Männer erwecken und bilden".

[1] Von Shaftesbury hat er sich hier auf seinem Wege gern leiten lassen. In der bekannten Prometheusstelle des Soliloquy heißt es in der Sulzerschen Übersetzung von 1771 (siehe oben S. 38): „Der sittliche Künstler, der dem Schöpfer nachahmen kann und eine solche Kenntnis der inneren Gestalt und des Baues seiner Mitgeschöpfe hat, wird, wie ich denke, schwerlich sich selbst mißkennen, oder über diejenigen Verhältnisse unwissend sein, die die Harmonie der Seele ausmachen; denn eine niederträchtige Sinnesart macht die eigentliche Dissonanz und Disproportion aus." Und wer wahrhaft das Gute und Große erkennt, ist mit Sokrates gut und groß. „Und obgleich nichtswürdige Menschen auch ihren hohen Ton und natürliche Fähigkeit zu handeln haben können: so ist es doch nicht möglich, daß richtige Urteilskraft und sittliches Gefühl sich da finden sollten, wo Harmonie und Redlichkeit mangeln."

[2] Briefe S. 154—155. Er denkt sicher an die erhabenste Situation der Weltliteratur in dem gefesselten Prometheus: die Erscheinung des Prometheus war ihm ja überhaupt eine der tiefsten und liebsten und es wird ihm deshalb später so schwer, sich die Romanze des Bruders neben dem äschyleischen Gott zu denken: „Im Geist möchte wohl darin die wesentlichste Verschiedenheit sein, daß mehr ΘΕΟΣ in seiner Darstellung gewesen sein muß". Trotzdem ist ihm diese Prometheusdichtung des Bruders schon um des Vorwurfs willen besonders lieb. „Es ist wohl noch in keinem deiner Geisteswerke soviel Ernst, Würde, Männlichkeit, Hoheit, ruhige Gewalt" (Briefe S. 290).

[3] Briefe S. 154f.

Ebenso wie vom Dichter verlangt er vom Kritiker die erhabene Persönlichkeit, wenn er erhabene Werke beurteilen will. Von Hubers Rezension der Goetheschen Schriften in der Allgem. Lit.-Ztg. 1792 hielt er etwas, aber ihr fehlte das Wichtigste: „Den Faust beschreibt er vielleicht wahr, aber mit sehr bunten Farben; da findet er Raphaelsche und Ostadische und wieder Michel-Angelosche Gemälde, Shakespearesche Phantasie und Swiftsche Satire; in Gretchen sieht er bald Madonna und bald Magdalena. Ist das nicht fühllos und armselig, ein erhabenes Gedicht so zu beschreiben? Er sage, was es ist, für ihn und für das Verhältnis, für welches er es beurteilt, und wenn er kann, wie es wurde. Überhaupt sind große Maler als gute Bekannte des Kritikers so oft genannt, daß man sich wundert, wenn man erfährt oder weiß, daß der Mensch doch nur einen Raphael gesehen hat, und wer weiß, ob er nur den einzigen verstünde“[1]. Unleidlich ist ihm die Selbstgefälligkeit, mit der sich der armselige Schlosser gegen Kant als Repräsentant des Altertums aufstellt und immer von den Alten redet, „als ob er es selbst sei“[2]. Er mochte wohl Heydenreich[3] zustimmen, wenn er meinte, wer der künstlerischen Begeisterung nicht fähig sei, deren „Wirkung, durch urplötzliche holde Bemächtigung und Überwältigung des ganzen Wesens jede Frage nach Grund in ihrer Geburt ersticke, könne auch keine alten Dichter erklären und prüfen“. Heyne, der Göttinger Lehrer der Schlegels, gab nach Heydenreichs Zitat eine Beschreibung dieses Zustandes: veri, pulchri et boni sensu ac specie percussus animus primum gravissime commovetur, mox jam inflammato quasi animo, imagines rerum magnae, sublimes et arduae, et cum his cogitationes et sententiae supra humanitatis humilitatem elatae menti se undique ingerunt, maior mortali modulo perfectio et pulchritudo, tamquam visum et phantasma, objicitur, quodque poeta de numinis apparitione ait, maior maiorque videri solet, cuius speciei admiratione et amore raptus animus, non aliter quam pulchritudinis in veram deam mutatae conspectu agitatus, exstimulatur, et in furorem omni sanitate praestabiliorem et optabiliorem praecipitatur. Doch scheint Friedrich Schlegel dieser Fähigkeit des großen Philologen zur Erhabenheit etwas skeptisch gegenübergestanden zu haben[4]. Er fürchtet, Heyne möchte ihm seine Philosophie und Kritik nicht verzeihen, legt

[1] Briefe S. 139. [2] Jugendschr. II, S. 97. [3] a. a. O., S. XXII.
[4] Vgl. Briefe S. 140, 209.

aber doch einen auffallenden Wert darauf, von ihm gelesen, verstanden und anerkannt zu werden[1]. Immer bleibt es ihm verächtlich und hassenswert, mit dem Gegenstand erhabener Gesinnung ein Spiel zu treiben: „Es gibt Schriftsteller, die Unbedingtes trinken, wie Wasser, und Bücher, wo selbst die Hunde sich aufs Unendliche beziehen“[2].

Ein so beständig mit Bewußtsein auf das Eine gerichteter Geist mußte, wenn er konsequent seine Erhabenheit ertrug, beständig im Momentanen das Dauernde suchen und finden, im Einzelnen das Allgemeine. Und das ist denn auch ein typischer Zug Friedrichs, den er, nicht karikiert durch die Übertreibung, auch bei Schiller findet und den Schiller ja auch im höchsten Maße besitzt: man denke nur an die ideelle Verallgemeinerung seiner leidenschaftlichst-individuellen Erlebnisse, etwa in der „Freigeisterei der Leidenschaft“. Solche Naturen können nicht genießen und müssen deshalb den wahren, unbekümmerten Genuß verurteilen. Jeglichen Genuß muß er sich erst spitzfindig zurechtmachen. In der Lucinde sieht Julius im Augenblick, da er die Resultate einer beinahe errechneten Verführung genießen könnte, das Schicksal nicht nur des armen Mädchens, sondern all ihrer Leidensgenossinnen vor sich, „das arme Schicksal der Menschen“. „Da überlief ihn ein kalter Schauder... Er verschmähte sich selbst von der Höhe seines eigenen Gefühls und vergaß die Gegenwart und seine Absicht in Gedanken von allgemeiner Sympathie“[3]. Beinahe hätte er sich verloren. Der Schauder war berechtigt. Solchen Naturen wird der Genuß nur möglich, wenn ein Opfer fällt und es darf für sie nur ein freiwilliges sein, das sich selbst wieder vergöttlichen läßt.

Das Erhabene, Unendliche, Tätige, Lebenschaffende fällt dem jungen Schlegel fast durchweg zusammen mit dem Männlichen schlechthin, das vor allem Weibischen, d. h. vor Zerfahrenheit, Laune, Unbestimmtheit, Unbewußtheit schützt, so z. B. auch in seiner bezeichnenden Stellung zu Klopstock und Schiller. Er erkennt dieses sein Charakteristikum aller wertvollen Menschen als Ausfluß eines Verstandes, wie ihn Frauen nie oder nur in den seltensten Fällen (Caroline) haben. Danach schätzt er nun die Frau überhaupt ein: „Die Weiber im Ganzen sind noch platter für mich als die Männer im Ganzen“[4]. „Ich denke gering von ihnen“[5]. Die Frau ist für den Mann verderblich, wenn und weil sie die

[1] Briefe S. 246 und 253. [2] Fragment 54.
[3] Rouge, Erläuterungen zu Lucinde, S. 23f., vgl. auch Kircher, S. 59.
[4] Br. S. 10. [5] Br. S. 66.

Neigung hat, sich huldigen zu lassen[1], denn dabei verliert der Mann von seiner Erhabenheit! Die Leere ihres Wesens stellt er mit besonderer Betonung fest. Ihre spezifische Stärke der sinnlicheren Existenz, die doch der ähnlich in sich hineinreflektierende Hebbel schon so früh und sicher erfaßt, versteht er nicht und wittert gleich „erlerntes Wohlwollen", „künstliche Natürlichkeit", „künstlich zubereitete Unschuld" oder Schlimmeres: Absicht „Begierde zu erregen"[2]. Die Besten wollen verführt sein. „Mutwillige Bosheit mit naiver Kälte und lachender Gefühllosigkeit ist eine angeborene Kunst der Frauen[3]." Die Geschichte der meisten malt sich für Julius so: „Erst scheuen sie die Männer, dann werden sie Unwürdigen hingegeben, welche sie bald hassen oder betrügen, bis sie sich selbst und die weibliche Bestimmung verachten. Ihre kleine Erfahrung halten sie für allgemein und alles andre für lächerlich; der enge Kreis von Roheit und Gemeinheit, in dem sie sich beständig drehen, ist für sie die ganze Welt, und es fällt ihnen gar nicht ein, daß es auch noch andre Welten geben könne. Für diese sind die Männer nicht Menschen, sondern bloß Männer, eine eigne Gattung, die fatal, aber doch gegen die Langeweile unentbehrlich ist. Sie selbst sind denn auch eine bloße Sorte,

[1] Auch Shaftesbury hat gegen die verderbliche Galanterie geeifert (Characteristicks 1732[5], II, 194, s. Gizycki S. 14) und hervorgehoben, daß die Alten gerade von dieser „lächerlichen Erfindung" frei gewesen seien. Von Shaftesbury her hat Friedrich auch beständige Verweise auf die Alten, besonders auf Plato erhalten. Er rühmt ihn schon Briefe 51, ist jedenfalls nicht erst durch Herders Briefe über die Humanität, die ihm ja auch besonders gefallen (Br. 231), darauf gekommen, ihn näher zu studieren, erst recht nicht durch die spätere Adrastea.

[2] Die Absichtslosigkeit der Gesinnung und der Affekte ist ja eine Hauptforderung des frühgeliebten Moralisten Shaftesbury. Wer irgendwelche Nutzabsicht in seiner Empfindung hat, „offenbart nicht mehr inneren Wert oder Tugend als in irgendeinem anderen Handel mit Gewinn". Vgl. Gizycki, S. 93 f. Dort auch die uns interessierenden Verweise auf Plato, der sich im Phädon ganz ebenso äußert. — Auch die Autorität Rousseaus war Friedrich sicher willkommen und hat großen Eindruck gemacht. Denn noch in der „Diotima", da er sich völlig bekehrt, zitiert er ihn für die Gegenseite: „Rousseau hat mit so mächtiger Beredsamkeit die Meinung vorgetragen, daß die Weiber der echten Begeisterung und hohen Kunst ganz unfähig seien" (Jugendschr. I, 62). Rousseau vertrat die rein geschlechtliche Bestimmung der Weiblichkeit im Emile, Buch 5. Novalis stand Rousseau näher (vgl. Minors Ausgabe S. II, 271 ff.) und Brief an Caroline vom 27. Febr. 1799; Caroline an Auguste, Sept. 1799. Fichte veredelte Rousseaus Auffassung und gab ihr einen patriarchalischen Charakter. Naturwelt 1796, S. 158 ff.

[3] Lucinde S. 142.

eine wie die andre, ohne Originalität und ohne Liebe“[1]. Bei dieser Verachtung der Frauenpsyche, die er erst allmählich in seinen Lehrjahren der Männlichkeit verlernt, muß ihn die Meinung empören, daß eine Frau es fertigbringen könne, ihn zur Verzweiflung zu treiben mit den Mitteln ihrer Natur. Es kann sich da immer nur um eine ganz vorübergehende Aufgabe seiner Männerwürde handeln: „Habe ich ohne Bewußtsein geschrieben, oder wie konnte das Mißverständnis entstehen, daß ein Weib, ein Weib mich zu dieser Unwürdigkeit treiben könnte (Selbstmord zu begehen, ehe er etwas geleistet hat)?“ An seiner Knaben„liebe“ Caroline Rehberg rühmt er, sie habe eine über ihr Geschlecht hinauszeigende Anlage, aber sie ist „noch zu wenig mit Männern umgegangen“, doch ist sie (1791) „viel ernsthafter geworden und fühlt auch die Leere ihrer Lage sehr lebhaft“. „Ein sehr kluger Mann müßte sehr viel aus ihr machen können[2].“ Mit Befriedigung stellt er denn fest (obwohl es vermutlich nicht richtig ist), daß sie „nicht sehr hoch von ihrem Geschlechte denkt“. Und wie er es meint, spricht er im Mai 1792 ganz unverhohlen und kühl aus: „Ich habe bei Weibern nie etwas von diesem Triebe nach dem Unendlichen gefunden, und ich habe noch keine gesehen, bei der ich die Möglichkeit einsähe, sie lieben zu können[3].“ Und so ist es sicher auch eine Wiederholung, wenn er im Dezember 1791 dem Bruder den Vorschlag macht[4]: „Du bist der Herrschaft entgangen, willst Du ein Bündnis schließen? Ich will sehen, ob man nicht in der männlichen Liebe die weibliche vergessen kann, und ich fordere Dich auf, nach Jahren über den Vorzug zu urteilen“; wenige Monate später meint er in anderer Stimmung: „Vielleicht bin ich reiner Liebe nur gegen Männer fähig.“

Es ist interessant, hierzu das dritte Kapitel in Kants frühen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) zu lesen. Es handelt „vom Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältnis beider Geschlechter“[5]. Man erwartet, daß ein jedes Geschlecht beiderlei Eigenschaften (der Schönheit und Erhabenheit) vereinbare, „doch so, daß von einem Frauenzimmer alle anderen Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunkt ist, und dagegen unter den männlichen Eigenschaften das Erhabene als das Kennzeichen seiner Art deutlich hervorsteche.

[1] Ebenda S. 68. [2] Briefe S. 2, s. Genaueres über das Verhältnis unten S. 190 ff.
[3] S. 47. [4] S. 30. [5] a. a. O., S. 426 ff.

Hierauf müssen alle Urteile von diesen zwei Gattungen, sowohl die rühmlichen als die des Tadels sich beziehen, alle Erziehung und Unterweisung muß dieses vor Augen haben, und alle Bemühung, die sittliche Vollkommenheit des einen oder des anderen zu fördern, wo man nicht den reizenden Unterschied unkenntlich machen will, den die Natur zwischen zwei Menschengattungen hat treffen wollen." In dem folgenden Lob der Frauen durch Kant liegt eine unverkennbare mitleidige Geringschätzung verborgen. Sie haben zwar „sehr früh ein sittsames Wesen an sich, wissen sich einen feinen Anstand zu geben und besitzen sich selbst, und dieses in einem Alter, wenn unsre wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpisch und verlegen ist, sie haben viel teilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden". Aber wir erinnern uns, daß das für Kant recht zweifelhafte Vorzüge sind gegenüber der auf Grundsätze gebauten erhabenen Gesinnung. Recht bedenklich klingt das Lob: „Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn sie nur munter und lachend sind, unterhalten werden", bedenklicher noch: „Sie ziehen das Schöne dem Nützlichen vor und werden den Überfluß des Unterhalts gern in Sparsamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterstützen", und auf ähnlichen Erfahrungen wie die Friedrichs scheint der Hagestolz Kant zu fußen, wenn er betont: „Sie sind von sehr zärtlicher Empfindung in Anschauung der mindesten Beleidigung, und überaus fein, den geringsten Mangel der Aufmerksamkeit und Achtung gegen sie zu bemerken[1]." Der Unterschied zwischen Kant und Friedrich Schlegel ist hier der des Erkenntnistheoretikers und Moralisten. Kant stellt fest und erkennt das Wirkliche eben als seiend an, Friedrich wertet scharf und einseitig und sucht das Schlechtere beiseite zu schieben, um das Gute an seine Stelle zu setzen. Kant, den kein physisches Bedürfnis zur Frau treibt, ist es schon recht, daß die Männer so unter sich bleiben, Friedrich will die unentbehrlichen Weiber nach Möglichkeit in ihrem Denken und Fühlen zu Männern machen. So schreibt ihm sicher Kant nicht zupasse: „Es scheint eine boshafte List der Mannspersonen zu sein, daß sie das schöne Geschlecht zu diesem verkehrten Geschmack (männlich zu werden) haben verleiten wollen. . . . Der Inhalt der großen Wissenschaft des Frauenzimmers ist der Mensch und unter den Menschen der Mann[2]." Kant unterscheidet

[1] S. 427 a. a. O. [2] a. a. O., S. 429.

die schöne Tugend des Frauenzimmers von der edlen des Mannes. Jene „werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, sondern weil es häßlich ist. . . . Nichts von sollen, nichts von müssen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwanges unleidlich. Sie tun etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, daß ihnen nur dasjenige beliebe, was gut ist. Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei"[1]. In der Beurteilung der tatsächlichen Fähigkeiten und Mängel mußte Friedrich zustimmen. Von Interesse erscheint auch in diesem Zusammenhang die ausführliche Behandlung, welche in ebenso aufklärerischer Weise das Wesen der Frau und ihre Beziehung zum Manne in den Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen[2] gefunden hat: Das andere Geschlecht, Kap. I, Weibliche Liebe. Es werden lauter aphoristische Fragmente geboten, darunter manche mit überraschenden Anklängen: Wenn Liebe für ein weibliches Herz nichts ist, als Zeitvertreib, so sind ihre Anbeter eigentlich nichts anderes, als ihre Hofnarren. (Jedenfalls sind alle bestimmt durch eine ziemlich verächtliche Einschätzung des Geschlechts[3].) „Solchen Frauenzimmern ist es eigentlich nur darum zu tun, Eroberungen zu machen. . . . Sie sind die größten Egoistinnen in ihrer Art. . . . Ihre Seele ist ein ewiger Putztisch, auf welchem sie das feine Garn zu unserer Gefangennehmung zubereiten. Sie hat für kein anderes Geschäft des Lebens einen Sinn, als für Putz und Eitelkeit, und wehe dem Manne, der solch ein Weib heiratet[4]." Der Verstand schützt nicht gegen diese verführerischen Kunstkniffe. — „Ein kokettes und zugleich empfindsames Mädchen steht immer dicht am Rande der Verführung, und unser Geschlecht ist nur so wenig ehrlich gegen ihre Empfindelei, weil es ihre Absicht zu sein scheint, — gefangen zu werden[5]."

[1] Was muß das einem Freunde Shaftesburys bedeuten, dem ja keine Tugend Tugend ist, wenn sie nicht in und durch die Vernunft zu bewußter Übung gebracht wird. Die Reflex affections erst haben den hohen Wert, der Friedrich gilt. Characteristicks I[5], s. die maßgebende Stelle bei Giżycki, S. 97.

[2] Herausg. von K. Ph. Moritz und C. F. Pockels, II, 1 Berlin 1787, S. 126ff.

[3] Ferner II, 2, 1788, S. 97ff. Weibliche Liebe, Fortsetzung, dann 109ff., Kap. II Koketterie. [4] S. 113.

[5] S. 115. Ferner II, 2, 1788, 3, 118ff.: III. Kap. Weibl. Verschlagenheit. S. 128ff.: IV. Kap. Weibliche Schönheit. Die Fortsetzungen reichen bis ins Jahr 1789. Die Lektüre mag also gerade in die Beziehungen zu Caroline Rehberg fallen.

Das Verhältnis des in Leipzig studierenden jungen Mannes zu den Frauen, die sein sexueller Trieb sucht, erklärt sich hieraus restlos. Wir haben die Schilderung dieser Beziehungen in der Lucinde (wobei es nicht von Belang ist, wieviel von tatsächlichem Geschehen in der Beziehung zu Lisette zu streichen ist). „Die Frauen," heißt es von Julius[1], „kannte er eigentlich gar nicht, ungeachtet er schon früh gewohnt war, mit ihnen zu sein. Sie erschienen ihm wunderbar fremd, oft ganz unbegreiflich und kaum wie Wesen seiner Gattung." Empört über den Zwiespalt, den er in sich feststellte zwischen dem sinnlichen Verlangen nach dem Weib und der geistigen Verachtung seiner Art, sucht er das, was seine Liebe war, Enthusiasmus mit willkürlichem Willensentschluß, auf das Weib zu richten, und zwar auf das, welches am meisten den sinnlichen Trieb reizte, um so künstlich eine Einheit seiner Empfindungswelt herzustellen, die die Natur ihm versagt hatte. Er machte, so gut es ging, das sexuelle Weib zum Gegenstand seines Unendlichkeitstriebs. Deshalb suchte er, da „sein Geist sich empörte, unter den schönen Frauen seiner Bekanntschaft die, welche am freiesten lebte" aus. „Er nahm sich vor, nach ihrer Liebe zu streben, und er erlaubte seinem Herzen, sich ganz zu überfüllen mit diesem Gegenstande. Was so wild und willkürlich begonnen wurde, konnte nicht gesund endigen, und die Dame, welche ebenso eitel als schön war, mußte es sonderbar und mehr als sonderbar finden, wie Julius sie mit der ernsthaftesten Aufmerksamkeit förmlich zu umgeben und zu belagern anfing, und dabei bald so dreist zuversichtlich war, wie ein alter Besitzer, bald so schüchtern und fremd wie ein völlig Unbekannter. (Wie konnte es anders sein, da er divergierenden Trieben seiner Natur abwechselnd folgte) . . . Aber was er an der Geliebten für göttlichen Leichtsinn nahm, war nichts als ein gedankenloses Schwärmen ohne eigentliche Freude und Fröhlichkeit, und auch ohne Geist, ausgenommen soviel Verstand und Schlauigkeit, als es braucht, um alles absichtlich und zwecklos zu verwirren, die Männer zu locken und zu lenken und sich selbst in Schmeicheleien zu berauschen." Er glaubte gewisse Zeichen auf schnellen Erfolg deuten zu können, aber „es beleidigte ihn tief, daß sie ihn so wenig verstehe, daß sie ihm so sehr zuvorkomme" (denn wie kann ein hohes Ziel so leicht zu erreichen sein?). „Er war nicht wenig stolz darauf, daß ihn das beleidigte, und doch reizte es ihn unwiderstehlich,

[1] S. 122.

wenn er dachte, er dürfe nur schnell sein und die günstige Gelegenheit ergreifen, um ohne Hindernis ans Ziel zu gelangen." So wird er hin und her geworfen von zwei unvereinbaren Trieben, um schließlich zu sehen, „daß man ihn lächerlich finde, und er mußte sich gestehen, daß es ganz in der Ordnung sei. Darüber geriet er etwas in Wut und hätte leicht Unheil begonnen, wenn er diese leeren Menschen, ihre kleinen Verhältnisse und Mißverhältnisse und das ganze Spiel geheimer Absichten und Rücksichten nicht genau beobachtet und also gründlich verachtet hätte. . . . Bald sah er in allem Unglück, was ihn in der Tat absichtlich zu verfolgen schien, nur das künstliche Werk ihrer Rache".

Bei solcher Rückschau geht ihm denn auch der allgemeine letzte Grund seines Mißverhältnisses zur Frau auf: „Im einzelnen verfehlte er immer auf eine scharfsinnige Art das Rechte, weil er überall künstliche Absichten voraussetzte und tiefen Zusammenhang und gar keinen Sinn hatte für das Unbedeutende." Es ist genau das, was auch Schleiermacher später als einen wesentlichen Erklärungsgrund seines Benehmens feststellte, wenn er „das zarte Gefühl und den freien Sinn für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens" bei ihm vermißt[1]. Es ist eine Konsequenz seines Mangels an Liebe, oder vielmehr, es ist selbst Mangel an Liebe. Er konnte deshalb nie zum Humor gelangen, die Satire war seine Waffe, wie der Humor die liebender Menschen dem Unzulänglichen gegenüber.

Noch viel interessanter erscheint von hier aus das höchst seltsame Verhältnis des Julius zu Lisette[2]. Was konnte ihn zu dem Wunsch bringen, ein Mädchen „so sehr als möglich allein zu besitzen", die er „unter denen gefunden hatte, die beinahe öffentlich sind"? „Was sie ihm so interessant machte, war nicht allein das, weshalb sie allgemein gesucht und gleichsam berühmt war, ihre seltene Gewandtheit und unerschöpfliche Mannigfaltigkeit in allen verführerischen Künsten der Sinnlichkeit. Ihr naiver Witz überraschte ihn mehr und reizte ihn am meisten, wie die hellen Funken von rohem, tüchtigem Verstand, vorzüglich aber ihre entschiedene Manier und ihr konsequentes Betragen. Mitten im Stande der äußersten Verderbtheit zeigte sie eine Art von Charakter; sie war voll von Eigenheiten und ihr Egoismus nicht im gemeinen Stil." Man sieht, es sind Eigenschaften Lisettens, die er sonst nur

[1] Aus Schleiermachers Leben I, 177 f., Rouge, Erläuterungen, S. 96.

[2] Lucinde S. 143. Vgl. auch die lediglich räsonnierende, nie erklärende Betrachtungsweise Gschwinds in „Die ethischen Neuerungen der Frühromantik", S. 99 ff.

beim Mann zu finden gewohnt war, die ihn fesseln. Sie liebt die Unabhängigkeit mehr als alles, sie verschwendet in ihrer Art im großen und hat das Beste im Überflüssigen, sie entwickelt Sinn für eine großzügige Umgebung und überall zeigt sich der auf einen Punkt gerichtete Sinn; um diesen dreht sich alles; und wenn das auch die sexuelle Wollust ist, so zeigt sich in dieser unverrückbaren Konsequenz und Einheit doch eine Ahnung seiner Erhabenheit. Sie kennt auch die betrachtende Versunkenheit im Müßiggang: „Hier (in dieser ganz auf das Eine gestimmten Umgebung) saß sie oft auf türkische Sitte tagelang ganz allein und die Hände müßig im Schoß, denn sie verabscheute alle weiblichen Arbeiten". . . . „Für Musik hatte sie gar kein Gefühl, für die bildenden Künste aber soviel, daß Julius oft mit ihr über seine Arbeiten und Ideen sprach, und die Skizze für die beste hielt, die er unter ihren Augen und bei ihrem Gespräch entworfen hat. Doch schätzte sie an Statuen und Zeichnungen nur die lebendige Kraft, und an Gemälden nur den Zauber der Farben, die Wahrheit des Fleisches und allenfalls die Täuschung des Lichtes. Sprach ihr jemand von Regeln, vom Ideal und von der sogenannten Zeichnung, so lachte sie oder hörte nicht zu[1]." Die Art, wie sie Dumme übervorteilt, interessiert ihn, weil sie mehr Witz und mehr Übermut als Roheit dabei entwickelt. Und was ihn am meisten in Erstaunen setzt, ist der Enthusiasmus, mit dem sie sich einem Spezialkult hingibt, wenn das, was ihre Seele ist, getroffen wird. „Gefiel ihr ein Mann, führte sie ihn gar in ihr heiliges Kabinett: so schien sie eine ganz neue Person zu werden. Sie geriet dann in eine schöne bacchantische Wut; wild, ausschweifend und unersättlich vergaß sie beinahe der Kunst und verfiel in eine hinreißende Anbetung der Männlichkeit. Darum liebte sie Julius, und auch weil sie ihm so ganz ergeben schien, ungeachtet sie davon nicht viele Worte machte. Sie merkte bald, ob jemand Verstand habe, und wo sie den zu finden glaubte, ward sie offen und herzlich und ließ sich dann gern von ihrem Freunde erzählen, was er von der Welt wußte. Mancher hatte sie belehrt, keiner aber hatte ihr innerstes Wesen so verstanden, so fein geschont, und ihren eigentlichen Wert so geachtet wie Julius. Darum hing sie auch mehr an ihm als sich sagen läßt[2]."

Die Katastrophe kann nicht ausbleiben, und wenn Friedrich sie als

[1] Lucinde S. 148. [2] Lucinde S. 151—52.

eine der wenigen freien Zusätze erfunden hat, wie sie in der Lucinde geschildert wird, so hat er sie jedenfalls konsequent genug als Ausfluß des paradoxen Wesens weiblich-sexueller Erhabenheit geschildert, das er in seiner Lisette sah. Er kann darüber nicht hinwegkommen, daß der sexuelle Trieb ihn hierher geführt hat und er die „Erhabenheit" erst nachträglich entdeckte, vielleicht nur künstlich hineinsah. Ein unauslöschliches Mißtrauen bleibt lebendig gegen sie — und gegen sich selbst! Dieses Mißtrauen konnte erst gebannt werden, wenn er gezwungen wurde, eine Frau nur um ihres Geistes willen zu lieben, d. h. enthusiastisch zu bewundern. Und das gelang erst bei Caroline. Lisette kann der Tod nicht schrecken, wenn sie in Julius enttäuscht wird. Sie stirbt von eigener Hand in „begeisterter Verzweiflung"[1], wahrscheinlich mit dem Gedanken, sich dadurch dem Tode und dem Verderben als Opfer zu weihen. Denn nach der Aussage des Knaben sprach sie dabei mit lauter Stimme die Worte: „Lisette soll zugrunde gehen, zugrunde jetzt gleich: so will es das Schicksal, das eiserne." Ein seltsames Gegenstück zu dem erhabenen Tod einer Lucretia! „Der Eindruck, den diese überraschende Tragödie auf den reizbaren Jüngling machte, war unauslöschlich, und brannte durch seine eigene Kraft immer tiefer. Die erste Folge von Lisettens Ruin war, daß er ihr Andenken mit schwärmerischer Achtung vergötterte. Er verglich ihre hohe Energie mit den nichtswürdigen Intrigen der Dame, die ihn verstrickt hatte, und sein Gefühl mußte laut entscheiden, daß jene sittlicher und weiblicher sei: denn diese Kokette gab nie eine kleine oder große Gunst ohne Nebenabsicht (die Nebenabsicht ist ja überall verabscheuenswert, wo Erhabenheit herrscht) und doch ward sie von aller Welt geachtet und bewundert, wie so viele andere, die ihr gleichen. Darüber widersetzte sich sein Verstand mit Heftigkeit allen falschen und allen wahren Meinungen, die man über die weibliche Tugend hat[2]." Rückschauend stellt Julius—Friedrich fest, daß „diese Ausnahme von dem, was er für gewöhnlich hielt, beim weiblichen Geschlecht zu einzig war und die Umgebung, in der er sie fand, zu unrein, als daß er dadurch zu einer wahren Ansicht hätte gelangen können"[3]. Uns aber bleibt kein Zweifel mehr, daß alle seine Beziehungen

[1] S. 154. [2] S. 155—56.

[3] S. 158. Man sieht, daß meine Auffassung der Lisettenepisode wesentlich abweicht von der Rouges und seiner Gewährsmänner (s. Erl. S. 96 f.). Es mag ein Stück Philine in ihr stecken (Julian Schmidt) oder eine Anregung von Therese Huber

zur Frau verständlich und einheitlich werden, wenn wir sie erkennen als immer neue Bemühungen, in ihr die Erhabenheit zu suchen, die er allein auf seine Weise lieben konnte und die er nur im Manne glaubte finden zu können, aus einer Überzeugung, die wie es scheint, ebenso aus der Erfahrung wie aus der Lektüre ihre Nahrung holte und letzten Endes abhängig war von der Vulgärmeinung der Aufklärung; und wenn wir sie weiter erkennen als immer neue Bemühung, den sexuellen Trieb, dem er nicht entgehen konnte, dadurch zu vergöttlichen, seiner Gemeinheit zu entkleiden, daß er ihn zu verschmelzen suchte mit jenem die Erhabenheit suchenden Enthusiasmus, der um deswillen eben auch Liebe heißen muß. In der Lucinde glaubt er das Ziel erreicht zu haben. Es ist aber klar, daß das Verhältnis zu Caroline Rehberg, ebenso wie diese Leipziger Liebschaften, ganz bestimmte Vorstufen, Versuche mit untauglichen Mitteln, sind und als solche nachträglich erkannt werden. Auch nach dem Tod Lisettens noch treibt „ihn sein Gefühl, sich fast ganz von den Frauen und von Gesellschaften, wo sie den Ton angeben, zurückzuziehen. Er fürchtete seine Leidenschaftlichkeit und warf seinen ganzen Sinn auf die Freundschaft mit Jünglingen, die wie er der Begeisterung fähig waren. Diesen ergab er sein Herz, nur sie waren für ihn wahrhaft wirklich, die übrige Menge gemeiner Schattenwesen freute er sich zu verachten ... Er erhitzte sich in seinen eigenen Gedanken und Gesprächen und war berauscht von Stolz und von Männlichkeit. Auch glühten sie alle von edler Liebe, unentwickelt schlummerte hier manche große Kraft, und sie sagten nicht selten in rohen, aber treffenden Worten erhabene Dinge über die Wunder der Kunst, über den Wert des Lebens und über das Wesen der Tugend und Selbständigkeit. Vorzüglich aber über die Göttlichkeit der männlichen Freundschaft, die Julius zum eigentlichen Geschäft seines Lebens zu machen gesonnen war. Er hatte viele Verbindungen, und war unersättlich, immer neue zu knüpfen. Jeden Mann, der ihm interessant erschien, suchte er, und ruhte nicht, bis er ihn gewonnen und die Zurückhaltung des andern durch seine jugendliche Zudringlichkeit und Zuversicht besiegt hatte. Es läßt sich denken, daß er, der sich eigentlich alles erlaubt hielt und sich selbst über das Lächerliche wegsetzen konnte, eine andere Schicklichkeit im Sinne und vor Augen

vorliegen oder irgendein französischer Roman gewirkt haben (Dilthey, Leben Schleiermachers I, 491). Alles das ist nur völlig gleichgültige Arabeske. Das Ganze ist fraglos gesteigertes Erlebnis.

hatte als die, welche allgemein gilt“[1]. Gefährlich müssen natürlich die Momente werden, wo er an seiner eigenen Erhabenheit zu zweifeln beginnt. Der Vergöttlichungstrieb des Sexuellen fällt weg und er „verwildert mehr und mehr aus unbefriedigter Sehnsucht und wird sinnlich aus Verzweiflung am Geistigen, mit einer Art von Treuherzigkeit unsittlich“[2].

Wenn er bei einem Menschen den Sinn für das Erhabene anzutreffen glaubt, so genügt ihm das völlig, seinen Umgang zu suchen und er ist, wenigstens zunächst, geneigt, alles andere zu übersehen, wie ja auch Julius in der Beziehung zu Lisette. Ganz in diesem Sinne gesteht er[3] dem Bruder: „Es sind in dem gemeinsten Menschen viele wunderbare Kräfte tief verborgen, dem gemeinen Auge, dem Besitzer ganz unsichtbar. Ich gestehe, daß mich oft, auch bei Betrachtung eines Narren oder eines Bösewichts, diese verborgenen Kräfte mit Ehrfurcht gegen die Erhabenheit unserer Natur erfüllen. Wie angenehm wäre es, unsichtbar, wie Gott, aus der Tiefe eines geschwächten Herzens neue Tugenden hervorzulocken.“ Und so berichtet er denn auch im August 1791[4]: „Nur einen Menschen fand ich noch hier, der Gefühl für Poesie hat — ein Kaufmann, und zwar wußte er das Erhabene in Goethes Prometheus und Schwager Kronos würdig zu schätzen. Diesen werde ich genauer kennen lernen und ihn Dir schildern. — Ich glaube, er hat mehr als er weiß; denn er drückt sich nur äußerst schwerfällig aus.“ Auf das Wissen also, dieses Resultat des gemeinen Arbeitens, welches nur Beschäftigung ist, kommt es ihm auch im Verkehr nicht an. Andrerseits versteht man nun auch die eigentümliche Depression, die ihm ein persönliches Gefühl für einen nicht Erhabenen erzeugt, ein Gefühl, das sich nur auf die leidige Gewohnheit und auf die — Rechtschaffenheit, Ehrenhaftigkeit und treue Anhänglichkeit des Betreffenden berufen darf: „Ich vermisse ihn (einen anderen Bekannten) — ohngeachtet seines beschränkten Verstandes, seines schwersinnigen Trübsinnes (erregt durch die Forderungen seiner Eitelkeit an sich selbst, und das dunkle Gefühl seiner Schwäche), seiner unzähligen Vorurteile. Er hatte den tiefsten Respekt für Professoren, Bücher und Worte, den größten Eifer, anhaltenden Fleiß, und doch so gar keine Einsicht in das Wesen irgendeiner Wissenschaft. Auch seine guten Eigenschaften gehörten nicht ihm zu, es war alles an ihm Gewohnheit und

[1] S. 158—60. [2] Julius in der Lucinde, S. 123. [3] Br. S. 47. [4] Br. S. 13.

Temperament[1]. Und so ganz ohne innere Bildungskraft die verschiedensten Einwirkungen zu verknüpfen. Die Stücke lagen gleichsam roh nebeneinander. Hier ein großes von der Berlepsch — dort Bruchstücke aus Rousseau — da etwas aus der Kaserne und hart daneben etwas von alten adligen Weibern — hier Hefte von nicht verstandenen Kollegien und dann die Empfindungen empfindsamer Schwestern und Mütter, und darunter einige Grundsätze aus Assembleen und Bureaux d'Esprits. — Ein rechter Bilderkasten, wie man auf Messen um einen Dreier sieht — und doch — denke Dir meine unendliche Armut — vermisse ich ihn[2]."

So werden ihm die Menschen seit der Zeit seines geordneteren Bewußtseins seiner selbst recht eigentlich zu Forschungsobjekten, wobei ihn eine außerordentliche Beobachtungsgabe unterstützt. Je näher sie seinem Herzen zu kommen suchen, um so näher kommen sie seinem Verstande. Und der beste Freund muß ganz ausgelesen werden, wie z. B. Hardenberg. „Mit Leidenschaft und mit Spitzfindigkeit, heißt es von Julius in der Lucinde, stritt er innerlich und grübelte über seine Freunde, über ihre verschiedenen Vorzüge und Verhältnisse zu ihm[3]." Hierhin gehört auch das uns bekannte mißtrauische Wittern von „Absichtlichkeit". Die Ausgeglichenheit und Unparteiischkeit, die Rouge in seinem Kapitel Morale[4] ableitet, kann ich daher mit dem besten Willen nicht entdecken, weder in seinen Briefen noch in seinen Werken[5]. Hatte er keine andere Seele zur Erforschung an sich gezogen — und das war in den einsamen Jahren seiner Knabenzeit fast dauernd der Fall — so forschte er in der eigenen, z. T. mit furchtbaren Resultaten für seine Zufriedenheit, weil er es mit unheimlicher Konsequenz und Sicherheit tat; und Wilhelm ist oft über die Treue kleiner seelischer Porträts nicht weniger überrascht gewesen, als es der heutige mit des Schreibers Entwicklung vertraute Leser ist. Dabei lebte er unter einem Zwang seiner Natur, unter dem er oft bitter litt, denn seine letzte Sehnsucht ging nach der frischen Tat, die durch die Reflexion zu leicht getötet wird. Vor allem aber war ihm die gefällige und eitle Selbstbespiegelung verächtlich,

[1] Vgl. Kant, oben S. 61 f. [2] Br. S. 69. [3] S. 159. [4] S. 183.

[5] Il ne s'est arrêté encore à aucune doctrine, mais on peut dire qu'il les comprend toutes, dans leur centre commun et dans leurs extrémités divergentes. Aber man kann doch nicht verkennen, daß er im Grunde nur auffaßt, was ihm irgend verwandt ist, und daß er auch alles Aufgefaßte umsieht und umbildet, bis es in seine Natur paßt.

welche so viele zeitgenössische Autobiographien charakterisierte. „Überall ist dieses Verhältnis zu sich selbst meiner Art und meiner Gesinnung eigentlich entgegen. Verstehe mich recht, eine launichte Ansicht kann uns vielleicht zu einer Entdeckung über uns selbst helfen, wenn aber sie herrschend ist, wenn jemand sich selbst ein Spielwerk oder ein Buffon ist, der ist verloren und hingegen, wer sich selbst liebt, der ist auf dem Wege, etwas Großes zu werden[1]." Wieder haben wir hier einen seiner großartigen Versuche, aus einer Not eine Tugend zu machen. Daraus wächst später unter anderen Einflüssen die Selbstanalyse zur Gewinnung künstlerischen Stoffes und die damit verbundene Forderung, daß der Roman (das romantische Kunstwerk an sich) Bekenntnis sein müsse. Dorothea erzählt die bezeichnende Anekdote, sie habe ihn einmal aufgeweckt und er sagte noch halb träumend: „Ja, ja, ich werde mich gleich analysieren[2]." Die beständige Wachsamkeit über sich selbst auf dem Wege zur Erhabenheit ist die Tugend, die beständige Selbstzerfaserung die Not, eine bitterernste Not freilich, keine spielerische Pose vor sich selbst. Noch ein Zug in der Art seines Genusses gehört hierher, weil er später zu der eigentümlichen Doktrin der romantischen Ironie einen bestimmenden Antrieb liefert: es ist der eigentümliche Genuß des Genusses, den Julius bei sich selbst findet[3]. Dieser Nachgenuß entspringt der Beobachtung seiner selbst im Gefühl des Genusses. „Er konnte mit Besonnenheit schwelgen und sich in den Genuß gleichsam vertiefen", heißt es später[4]. Für diesen rücksichtslosen Beobachter hat deshalb der Vorschlag, den er Wilhelm und Caroline bald nach ihrer doch peinlichen Wiederannäherung im März 1793 macht, nichts von der Unzartheit, die uns darin verletzt: „Am besten würde sie selbst wohl eure Geschichte schreiben, da es doch bei ihr angefangen. — Im Ernste — das könnte euch ein angenehmes Denkmal für künftige Erinnerung sein, welches ich — er möchte auf diese Weise raffiniert informiert werden! — solange aufbewahre[5]." Auch

[1] Briefe S. 48, vgl. auch Rouge, S. 28 und oben S. 30 f. [2] Dorothea I, S. 56

[3] Lucinde S. 9: „Ich genoß nicht bloß, sondern ich fühlte und genoß auch den Genuß." [4] S. 122.

[5] Dahin würde auch die schauderhafte Taktlosigkeit gehören, daß er dem unehelichen Sohn Carolinens in Lucka den Namen des Vaters beilegen läßt!! Ein wissenschaftlich kühl niedergelegtes statistisches Dokument! Vgl. Geiger, Dichter und Frauen, Abhandlungen und Mitteilungen. Neue Folge, Berlin 1899, S. 90 und 99. Doch könnte n. m. M. sowohl Briefe 133 wie in dem Brief der Therese Huber an ihre Tochter der Name ironisch-willkürlich zugefügt sein.

solche Rücksichten müßte er doch erst wieder „mit dem Verstande erfaßt" haben, wie alles „Zartere". Dieser Mangel an Zartgefühl[1] ist selbst von seinen intimsten Freunden empfunden worden, von ihnen wohl im Grunde sogar am meisten; Mangel an Zartgefühl ist immer ein Mangel an Liebesfähigkeit. Die letzte Auseinandersetzung, die alles Frühere zu diesem heiklen Punkte beleuchtet, haben wir in der Lucinde in der Entschuldigung[2] der dithyrambischen Phantasie über die schönste Situation[3], welche die intimsten Geheimnisse der Liebe in allegorischer Verschleierung preisgibt, die Entschuldigung vor Dorothea—Lucinde: „Ich weiß noch recht gut, wie du sie damals gefunden und genommen hast[4]. Aber ich glaube auch ebensogut zu wissen, wie du sie hier finden und nehmen wirst; hier in diesem Büchelchen, von dem du mehr treue Geschichte, schlichte Wahrheit und ruhigen Verstand, ja sogar Moral, die liebenswürdige Moral der Liebe erwartest." „Wie kann man schreiben wollen, was kaum zu sagen erlaubt ist, was man nur fühlen sollte?" — Ich antworte: Fühlt man es, so muß man es sagen wollen, und was man sagen will, darf man auch schreiben können. — Ich wollte dir erst beweisen und begründen, es liege ursprünglich und wesentlich in der Natur des Mannes ein gewisser tölpelhafter Enthusiasmus, der gern mit allem Zarten und Heiligen herausplatzt, nicht selten über seinen eignen treuherzigen Eifer ungeschickterweise hinstürzt und mit einem Worte leicht bis zur Grobheit göttlich ist[5]. — Durch diese Apologie wäre ich zwar gerettet, aber vielleicht nur auf Unkosten der Männlichkeit selbst: denn

[1] Siehe Haym, S. 501, Athenäum I, 2, S. 137.

[2] Vgl. dazu die treffende Betrachtung Hayms, S. 502. [3] Siehe unten.

[4] Tatsächlich hat Dorothea sich vor der Grenzenlosigkeit seiner unzarten Offenheit gefürchtet, s. Dilthey, Schleiermachers Leben III, 111, Haym 501, Dorothea I, 10 (an Schleiermacher): „Oft wird es mir heiß und wieder kalt ums Herz, daß das Innerste so herausgeredet werden soll — was mir so heilig war, so heimlich, jetzt nun allen Neugierigen, allen Hassern preisgegeben." Nur die Kleinheit alles Lebenszufälligen vor der Ewigkeit des Werkes kann sie trösten. Auch Caroline verwirft diese unzarte Behandlung (an Novalis: „Wenn ich seine Geliebte wäre, so hätte es nicht gedruckt werden dürfen" (Raich, S. 119). Auch im Scherz ging Friedrich in diesem Punkt ziemlich weit, so vielleicht in der eben berührten Namensfrage, oder in einer Bemerkung an Carolines Tochter (28. April 97, Caroline I, 190): „Wenn die Mutter etwa auch wissen will, was sie für eine Natur hat, so sag' ihr nur: politisch-erotisch: doch möchte das Erotische wohl überwiegend sein."

[5] Denn das Höchste ist ihm das Natürliche und immer Gegenwärtige: und die Wahrheit ist die erhabenste Eigenschaft Gottes.

soviel ihr auch im einzelnen von dieser haltet, so habt ihr doch immer viel und vieles wider das Ganze der Gattung. Ich will indessen auf keinen Fall gemeine Sache mit einer solchen Rasse (dem Geschlechtswesen nur als solchem) haben". Deshalb wird die „natürliche" Schamlosigkeit der kleinen Wilhelmine, die noch nicht durch falsche Konvention verdorben sei, herangezogen.

Der Zug zum Unendlichen, der Sinn für das Erhabene hätte Friedrich Schlegel rein beglücken und erheben können und müssen, wenn nicht ein Zwiespalt schon in seiner Verstandestätigkeit selbst ihn um die schönsten Früchte gebracht hätte. Dem großen Trieb und dem Bewußtsein desselben entsprach, wie wir schon mehrfach sahen[1], nicht die Kraft der Ausführung; da versagte seine Energie. Hätte er mit einer ungeheuren Kraftanstrengung das höchste Ziel erreichen können, er hätte sich unbedenklich dafür geopfert unter dem Zwang der Stunde, wie seine Lisette, die im Genuß ihres Wesens zugrunde ging; aber dem Ziel Schritt für Schritt näherzukommen ohne es aus dem Auge zu verlieren, das war ihm nicht möglich. Er konnte sich nur ruckweise konzentrieren; und unter starker Abhängigkeit von seiner Stimmung Ausdauer zu entwickeln, war ihm nicht gegeben. Und wie gesagt, die Beschaffenheit seines Verstandes selbst behinderte ihn daran. Er war zu beweglich, zu sehr der Ablenkung ausgesetzt, zu unruhig und sprunghaft. Er konnte an keiner neuen Beleuchtung einer Sache vorübergehen, keine Tatsache, die sich dazwischenschob, in seinem Denken im Interesse einer großen Linie beiseite lassen. War die Linie schließlich unverrückbar geworden, so wurde umgekehrt der Tatsache Gewalt angetan. Aber sie blieb nie ganz draußen. Besonders in seiner Jugend, da er noch nicht die großen Linien gefunden hatte, die ihm dann selbst mehr Halt geben, muß das Wogen in seinem Gedankenreich ungeheuerlich und verwirrend gewesen sein. Die innere Tätigkeit wird eminent, die äußere setzt ganz aus. Er muß seine Gedanken beständig verschieben, damit sie sich einigermaßen vertragen. So kommt er in das Räsonnieren, in dem er zum Schaden seiner Pläne mitunter rettungslos versinkt. Kaum hat er sich mit einem Gegenstand befaßt, so umspinnt er ihn schon mit Betrachtungen, statt ihn voll und bis zu Ende auf sich wirken zu lassen[2]. Als er Oeser gleich nach seiner Ankunft in Leipzig kennen lernte, stellte er ausdrücklich als ihn besonders inter-

[1] Siehe oben S. 31 f. [2] Briefe S. 9.

essierend fest, daß er nichts könne, als erzählen, „zu räsonnieren ist er nicht fähig“[1]! Etwas später kommt es ihm vor, als habe er bisher nie etwas anderes getan, als gedacht. Er sei dabei den Gedanken allzuoft erlegen und in Irrtümer und Selbstbetrug gefallen[2]; er vermißt nun alle Handlungen in seinem Leben[3]. Mit Stolz fühlt er zwar den Reichtum von Ideen, der sich in ihm aufhäuft, der seine Umblicke und Ausblicke weitet und vertieft, aber er fühlt noch viel mehr die lastende Bedrängnis der allzu großen Fülle, die ihn zu ersticken droht[4], und er ängstigt sich vor der Zerstreuung, zu der sie ihn verleitet. Das ist ja ein Einmünden in das gefürchtete Gebiet des Sich-nur-beschäftigens; das Denken fängt an Selbstzweck und Unterhaltung zu werden: ein Spiel, statt des geforderten heiligen Ernstes. So hat er denn diesen Zustand auch gern bezeichnet: Spiel des Verstandes. Dieses Räsonnieren im Spiel des Verstandes gibt auch eine Erklärung der schwerfälligen Zweideutigkeit, die sein Stil bei aller Prägnanz und konzisen Schärfe im einzelnen oft hat. Nicht die Lässigkeit und Selbstbewunderung — die hat er in den frühen Briefen gar nicht in dem Maße gehabt und doch sind die gerade durch die Schwäche des Stils auffallend — nicht sie sind der Grund. Von der „Kostbarkeit“ seiner Gedanken wollte er damals noch gar nichts wissen. Die Durcheinanderschiebung verschiedener unter der Feder sich wandelnder Betrachtungsweisen ist es, der Naturkeim wieder der romantischen Ironie, der die im Anfang unwillkürliche, später absichtliche Vieldeutigkeit hervorbringt, die ihre paradoxe Rechtfertigung schließlich in dem Gespräch über die Unverständlichkeit findet. Ein ruhig-gestaltendes Erzählen ist solch einem Geist versagt, ebenso wie die schlicht aufgebaute und geschlossene Komposition eines Kunstwerkes.

Jeder geistige Mensch kennt dieses Spiel des Verstandes. Es ist der Zustand der größten Angeregtheit und Anregungen, der Zustand der treffenden Worte und der — Pläne, vor allem der Pläne. In diesem Zustand muß man plaudern oder Briefe schreiben. Und so kommt es,

[1] S. 3f. [2] S. 25. [3] S. 38.

[4] Dorothea sagte einmal, es sei keine Gefahr, daß er jemals an Gehalt zu Geistes-werken verarme, allein die Gefahr sei, daß er an seiner Ideenmasse ersticke. Vgl. auch Ric. Huch, Blütezeit der Romantik, S. 12. Und November 97 an Wilhelm: „Ich bin doch eigentlich seit einem Jahre in der Lage wie Goethes Wilhelm, da er den Shakespeare las: Ich kann das Geistesgedränge nicht recht zur Ruhe bringen. Das beschwert mich nicht: es macht mich ordentlich unglücklich.“

daß er vor allem sich in Friedrichs Briefen äußert, da er nur zu diesem Zweck schrieb und ausdrücklich jedes Schreiben aus Gewohnheit oder Pflichterfüllung ablehnt. Aus gleichem Grunde suchte Friedrich auch oft Gesellschaft, während er sich klar bewußt war, daß ihm die Menschen dabei ganz gleichgültig waren und das auch den Vertrauten bekannte. Sie waren ihm dann nichts anderes, als Objekte, auf die er seine Gedanken und Räsonnements hinspielen konnte.

Eine treffliche Beleuchtung gibt das viel spätere Lyzeums-Fragment Nr. 34: „Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötzlichen Scheidung innigst gemischt sein mußten. Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein, ehe es Zeit sein kann, sie durch die Friktion freier Geselligkeit so zu elektrisieren, daß der Reiz der leisesten freundlichen oder feindlichen Berührung ihr blitzende Funken und leuchtende Strahlen oder schmetternde Schläge entlocken kann[1]." Von einer nur gefälligen Geselligkeit aus Gewohnheit kann bei ihm natürlich nicht die Rede sein, denn darüber dachte er ebenso wie Kant in seinen Beobachtungen[2]: „Sie ist so gar keine Tugend, daß, wo nicht höhere Grundsätze ihr Schranken setzen und sie schwächen, alle Laster daraus entspringen können", wie z. B. Ungerechtigkeit gegen die, die nicht im „Zirkel" sind und all die Laster, die man, um andere zu schonen, und vor ihnen nicht lächerlich zu erscheinen, mitmacht[3]. Die Schlegels hatten sich wenigstens gegen die erste dieser Schwächen zu wehren.

Das Bedenkliche war eben nur, daß dieser Zustand des Verstandesspiels so häufig und alles andere bei ihm ausschaltend eintrat. Höher als das Spiel mit Gedanken und Worten stand noch das Plänemachen. Das muß denn auch oft genug positive Leistungen ersetzen[4]. Schon früh ist er sich darüber unheimlich klar gewesen. So schreibt er im November 1792 an den Bruder: „Ich erstaune, daß du nicht alles so erwartetest. Habe ich mich etwa verwandelt, oder kennt man sich niemals? Wußtest

[1] Siehe auch Athen.-Fragm. Nr. 366: „Verstand ist mechanischer, Witz ist chemischer, Genie ist organischer Geist."

[2] a. a. O., S. 411.

[3] Man vgl. dazu auch die Anschauung Shaftesburys in seinem „System der Affekte"; Gizycki, Shaftesburys Philosophie, 1876, S. 100.

[4] Wie ja auch Julius in der Idylle vom Müßiggang in seiner Selbstparodie behauptet, Sprechen und Bilden sei Nebensache, die Hauptsache sei das Denken und Dichten in der Passivität (vgl. Ric. Huch, Blütezeit der Romantik, S. 13).

Du nicht, daß ich Mangel an innerer Kraft durch Plane ersetze?“[1] Oder später: „Meine Plane zu Werken sind so viele, und viel zu sehr nur Plane, so daß ich mich nicht darauf einlassen kann, sie Dir als solche mitzuteilen.“ Von Julius heißt es in der Lucinde[2]: „Indessen blieb es bei hohen Worten und vortrefflichen Wünschen. Julius kam nicht weiter und ward nicht klarer, er handelte nicht und er bildete nichts. Ja, er vernachlässigte seine Kunst fast nie mehr, als da er sich und seine Freunde mit Projekten überströmte von allen Werken, die er vollbringen wollte, und die ihm im Augenblick der ersten Begeisterung schon fertig schienen.“ In der Tat wirkt die Zusammenstellung, die Haym in seiner unerbittlichen Schärfe von all den „Werken“ gibt, die zu Aufsätzen zusammenschrumpfen und Pläne bleiben, grotesk[3]: Die Schrift über das Studium sollte nur die „Skizze der Hälfte der Vorrede“ des ganzen Werkes sein, das ihm vorschwebte. Haym erinnert mit Recht an den jungen Herder. Ebenso ist der Diotimaaufsatz nur als Skizze gedacht. Der von Biester zurückgewiesene Aufsatz über Sophokles bezeichnet sich als „Fragment aus einer (wirklich beabsichtigten) Geschichte der attischen Tragödie“. Die gesammelten „Graeca“ sind auf drei bis vier Bände berechnet und sollen neben den geschlossenen Werken erscheinen. Andere Pläne sahen Bücher vor über „alte Politik“ und die „politischen Revolutionen der Griechen und Römer“. Und in und neben der Lucinde tummeln sich ja in ähnlicher Weise künstlerische Pläne.

Erst wenn uns der furchtbare Gegensatz zwischen Wollen und Können, zwischen Erkennen und Erreichen, ja mehr, zwischen dem Bewußtsein, alle Fähigkeiten zu großen Werken zu besitzen, aber nicht die Willenskraft, sie auszuführen, erst wenn uns dieser furchtbare Gegensatz voll zum Bewußtsein gekommen ist, sind wir vorbereitet, das schwierigste Gebiet seines Innenlebens, sein Gefühlsleben zu verstehen. Hier zeigt sich die ganze Paradoxie seiner wunderlichen Veranlagung.

B. Seine Gefühlswelt und ihre Triebe

Unzweideutig muß gleich von Anfang an das festgestellt werden, was schon immer in unseren bisherigen Betrachtungen sich durchgedrängt hat, daß Friedrich Schlegel eines reinen altruistischen Gefühls fast völlig unfähig ist. Soweit seine Empfindungen in Betracht kommen, ist er durch einen geradezu grenzenlosen Egoismus bestimmt. Er ist vielleicht die liebloseste Persönlich-

[1] Br. S. 63. [2] S. 161. [3] a. a. O., S. 883.

keit der ganzen romantiſchen Epoche. Er wäre infolgedeſſen der unerträglichſte Verbündete und Freund geworden, wenn nicht eine Reihe ethiſcher Qualitäten dem Mangel an Liebe die Wage gehalten und ihn wenigſtens bei einigen und eine Zeitlang zu perſönlicher Anerkennung gebracht hätte. Dieſe Behauptung, der im einzelnen ſo vieles zu widerſprechen ſcheint, wird ſich in der ganzen folgenden Arbeit immer wieder begründen: hier iſt zunächſt die Erklärung am Platze. Sein ganzes Gefühlsleben iſt ausgefüllt durch einen Grundtrieb und ſeine Folgerungen, durch die leidenſchaftliche Sehnſucht nach Harmonie in ſich, nach dem Ausgleich der in dieſem Maße allerdings höchſt ſeltenen Ungleichheit der geiſtigen Kräfte[1]. Er hat für die Nebenmenſchen nur dann etwas übrig, wenn ſie geeignet erſcheinen, ihm zu dieſem Ausgleich zu verhelfen. Eine nur dem Zug des Herzens gehorchende und nur auf die geliebte Perſon gerichtete Liebe kennt er nicht. Er will nur nehmen, und geben nur da, wo er ſchon genommen hat; und dann zunächſt nicht aus Liebe, ſondern aus Gerechtigkeit. Nichts trägt mehr den Stempel eines langſam und mit Bitterkeit errungenen Reſultates, als das, was er ſelbſt gelegentlich über dieſen Mangel bekennt. Am 4. Oktober 1791 ſchreibt er: Mein Umgang „iſt jetzt nur Spiel des Verſtandes für mich; denn ich liebe nichts, gar niemand. Bedenke, was in dieſen Worten liegt und preiſe Dich glücklich, daß Du große Leiden haſt!“[2] Und bald darauf erklärt er: „Doch denke ich wird vor der Hand ein Werk des Geiſtes recht gute Dienſte tun; ob ich gleich, wenn ich beten könnte, Gott nicht um Verſtand, ſondern um Liebe bitten würde“[3]. Im April 1792 ſieht er ſich genötigt, ſich gegen Wilhelms Vorwurf eines Mangels an Menſchlichkeit zu verteidigen[4]. Im Auguſt 1793 repliziert er auf Auslaſſungen von Caroline: „Ich habe Verſtand, aber bin ſo unerfahren, beſchränkt, und vor allem — es wäre ungerecht, mir Seele abzuſprechen, aber die Seele der Seele, lieber Wilhelm, die fehlt mir doch ganz offenbar, nämlich der Sinn für Liebe“[5]. Sehr viel ſpäter, als er in Dorotheas Hingabe wahre Liebe

[1] Dieſe Sehnſucht macht ſich zwar die nivellierende Harmonieſierungslehre des Nationalismus zur Erzielung des Idealmenſchen zu Nutze, iſt aber nicht von ihr erſt hervorgerufen.

[2] Briefe S. 17; die Leiden Wilhelms ſind ja gerade aus ſeiner Liebesfähigkeit entſprungen. [3] S. 25. [4] S. 42.

[5] S. 108. Shaftesbury nennt die Liebe „das ſchönſte Phänomen in der beſeelten Schöpfung“ und den Egoismus „die höchſte Armut eines erſchaffenen Weſens“, ſiehe Gizycki a. a. O., S. 71.

wenigstens objektiv erkennen gelernt hatte, hat er selbst ein vortreffliches Charakteristikum gegeben, das hier noch schärfer als seine eigenen früheren Geständnisse gegen seine Liebesfähigkeit zeugt: „Die ursprüngliche Liebe erscheint nie rein, sondern in mannigfachen Hüllen und Gestalten, als Zutrauen, als Demut, als Andacht, als Heiterkeit, als Treue und als Scham, als Dankbarkeit, am meisten aber als Sehnsucht und als stille Wehmut[1]." Von all diesen Eigenschaften sucht man vergeblich etwas bei Friedrich, überall da, wo hiernach Liebe als integrierender Bestandteil notwendig ist, bleibt er leer.

Ist es da ein Wunder, wenn wir von diesem Manne die seltsamste sexuelle Liebestheorie erhalten, die man sich denken kann, eine Theorie, die von der Reflexion aus einer seltsamen Mischung von individuellen Erfahrungsresultaten und Erklügelungen geschaffen ist? Besser läßt sie sich nicht charakterisieren, als Schlegel selbst es tut durch die Bezeichnung „Rhetorik der Liebe"[2]. Er stellt drei Abstufungen der männlichen Liebe fest. Die erste ist das, was Diderot die Empfindung des Fleisches nennt. „Eine seltne Gabe! . . . Viele Virtuosen der Männlichkeit (also nur Vertreter einer äußerlich scheinenden Männlichkeit) vollenden ihre Laufbahn, ohne eine Ahndung davon gehabt zu haben. Auf dem gemeinen Wege kommt man nicht dahin. Ein Libertin mag verstehen, mit einer Art von Geschmack den Gürtel zu lösen", aber mehr nicht. Es ist der lediglich auf Befriedigung des sexuellen Triebes ausgehende Genuß, der aber zu seiner eigenen Vollendung immer noch mehr nötig hat als Virtuosität der Männlichkeit: der Genuß, den z. B. auch Lisette kennt bei den gewöhnlichen Männern, Gleiches Gleichem entgegensetzend: „sie litt und tat, was sie schuldig zu sein glaubte; genau, mit Geschicklichkeit und Kunstsinn". „Aber jenen höheren Kunstsinn der Wollust, durch den die männliche Kraft erst zur Schönheit gebildet wird, lehrt nur die Liebe allein den Jüngling. Es ist Elektrizität des Gefühls, dabei aber im Innern ein stilles leises Lauschen, im Äußern eine gewisse klare Durchsichtigkeit, wie in den hellen Stellen der Malerei, die ein reizbares Auge so deutlich fühlt. Es ist eine wunderbare Mischung und Harmonie aller Sinne." Für Jünglinge also ist das der erste Grad der Liebeskunst, während es eine angeborene Gabe der Frauen ist, „durch deren Gunst und Huld allein sie jenen mitgeteilt und ausgebildet werden

[1] Ideen Nr. 104. [2] In der Lucinde S. 59.

kann“ [1]. Er kann sich nicht denken, daß ein Mann diese Empfindung des Fleisches von Natur haben kann, weil er sie erst erlernt hat von einer Frau. Wer diese ist, ist uns natürlich schon klar geworden. Keine andere als Lisette resp. ihr Urbild. Der Zustand der Empfindung des Fleisches ist uns schon bekannt, es ist die schöne bacchantische Wut, ausschweifend und unersättlich, die in ihrer hinreißenden Anbetung der Männlichkeit der erlernten „Kunst“ vergißt, der alle Sinne sich zu einer Harmonie mischen, die ihm beinahe erhaben vorkam. Dieser erste Grad kommt also ganz aus der Erfahrung. Der zweite dagegen „hat schon etwas Mystisches, und könnte leicht vernunftwidrig scheinen wie jedes Ideal. Ein Mann, der das innere Verlangen seiner Geliebten nicht ganz füllen und befriedigen kann, versteht es gar nicht zu sein, was er doch ist und sein soll. Er ist eigentlich unvermögend, und kann keine gültige Ehe schließen. Zwar verschwindet auch die höchste endliche Größe vor dem Unendlichen“ [2], das doch außerhalb des Mannes sein könnte und das das höchste Ziel für immer bleiben muß. „Durch bloße Kraft läßt sich also das Problem auch beim besten Willen nicht auflösen“, denn die Kraft treibt nur den einen, den Mann, zum höchsten Ziel. „Aber wer Phantasie hat, kann auch Phantasie mitteilen“ und so die Frau durch die Hingabe an ihn dem höchsten Ziel in seiner Person nähern. Wo die ist, können also die Liebenden „entbehren, um zu verschwenden; ihr Weg geht nach innen, ihr Ziel ist intensive Unendlichkeit, Unzertrennlichkeit ohne Zahl und Maß“. Dieser Grad ist eine auf die Spitze getriebene Freundschaft, wie wir sie noch kennen lernen werden, mit völliger Entäußerung der eigenen Persönlichkeit. Der dritte und höchste Grad ist das bleibende Gefühl von harmonischer Wärme, also nichts anderes, als was wir in dem Fragment oben kennen gelernt haben, oder was er in dem Brief oben als Seele der Seele bezeichnet. Welcher Jüngling das hat, der liebt nicht mehr bloß wie ein Mann, sondern zugleich auch wie ein Weib. In ihm ist die Menschheit vollendet, und er hat den Gipfel des Lebens erstiegen. Denn gewiß ist es (das ist das rückschauende und auf ihn als Individuum zu beschränkende Resultat), daß Männer von Natur bloß heiß (in ihrem Enthusiasmus) oder kalt sind: zur Wärme müssen sie erst gebildet werden.

Ebenso aufschlußreich sind auch die Ausführungen der Lucinde über

[1] Lucinde, S. 161, vor allem S. 106, sie sind beide durch diese Stufe gegangen.
[2] Lucinde S. 63.

die vermutliche Wirkung des „tollen kleinen Buches". Es muß „auf alle glücklichen Jünglinge ungefähr den gleichen Eindruck machen. Nur verschieden nach den verschiedenen Stufen ihrer Ausbildung". Wie es eben auf ihn verschieden gewirkt hätte auf diesen verschiedenen Stufen, von denen keine frühere von den folgenden, erst durch Bildung erreichten, eine Ahnung hätte. „Denen vom ersten Grade wird es die Empfindung des Fleisches erregen; die vom zweiten kann es ganz befriedigen (weil es eine Möglichkeit der Einigung von sinnlichem und erhabenem Trieb in Aussicht stellt); und denen vom dritten soll es bloß warm dabei werden." Bloß! Das ist lächelnd geschrieben. Wer das hat, braucht keine Harmonie mehr zu erstreben, die er hat. Die Frau dagegen ist die eben deshalb früher so gar nicht begriffene und nur befremdende Besitzerin dieser Liebe von Natur, die ihm versagt ist. „Unter ihnen gibt es keine Ungeweihten: denn jede hat die Liebe schon ganz in sich, von deren unerschöpflichem Wesen wir Jünglinge nur immer ein wenig mehr lernen und begreifen." Sie hat dort keine Grade und Stufen und nichts Allgemeines. Es gibt soviel Individuen wie Arten und „kein Linné kann uns alle diese schönen Gewächse und Pflanzen im Garten des Lebens klassifizieren und verderben"[1].

Nun spricht er mitunter in besonderer Betonung von einer Liebe, die er sich in reichem Maße selbst zuschreibt. Der Zusammenhang ergibt in diesen Fällen stets, daß es sich hier um ein Synonymon von Enthusiasmus handelt[2]. Enthusiasmus ist aber nichts anderes, als der in der

[1] Auch bei Rouge, S. 15f., ist diese eigentümliche Stellung Friedrichs zum Liebesgefühl nur angedeutet, nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt, wenn er seine Betrachtung abschließt: „Le mélange d'un peu de sentiment avec beaucoup de calcul distingue Frédéric Schlegel des Libertins dont Lovelace a ébauché, dont Valmont et Faublas viennent de fixer le type, et chez qui l'amour descend du cerveau, sans passer par le cœur." Nicht dieses bißchen Gefühl, sondern recht eigentlich ethische Qualitäten, Gerechtigkeitsgefühl vor allem ist es, was ihn bestimmt, und dann noch der Zug, immer ein Stück von sich in die Geliebte hineinzusehen, die er nun schon aus Selbstachtung schätzen muß.

[2] Siehe z. B. direkt S. 5: „Was könnte wohl eher die Sonne des Lebens genannt werden, als der Enthusiasmus oder die Liebe?" Weiter S. 33, 36 usw. Vielleicht erklärt sich die Synonymik aus seiner Lektüre und Interpretation Shaftesburys. Nach ihm, dessen „schöne Begeisterung" er dem Bruder rühmt (Br. 51), ist der Enthusiasmus (Brief über den Enthusiasmus) die Quelle alles Großen im Menschenleben; ja die Tugend selbst ist nichts anders als ein solcher Enthusiasmus. Am schönsten aber offenbart er sich in der Liebe, sei es in der reinen Freundschaft, sei

eigenen Persönlichkeit sich auswirkende Trieb nach dem Zustand der Erhabenheit[1]. Sich in jugendlichen Gefühlen nicht zu verschwenden, rät er dem Bruder (gleich im ersten Brief). Der eigentliche Zweck seines Liebesverhältnisses dürfe nur sein, den „Enthusiasmus in Deiner Seele

es in der Liebe zwischen Mann und Weib oder in der Liebe zum Vaterlande. Vgl. Giżycki a. a. O., S. 21. Die ganze Fassung der obigen Sätze scheint aus der Erinnerung an Shaftesburysche Lehren zu stammen. Die bewußte Direktion der Seelenkräfte ist eine seiner Hauptforderungen, und die Unterscheidungen einerseits des Strebens nach Erhaltung des besseren Selbst und andrerseits des Egoismus erinnern lebhaft an die vielerörterte Lehre von der richtigen Selbstliebe, die verlangt, daß sich jeder selbst im tauglichsten Zustand erhält, um andern nützen zu können. In diesem Sinn tadelt Friedrich z. B. in Dresden Humboldts Wesen, dem es teuer zu stehen käme, „eine geistige Echo sein zu wollen und alle einzelnen Persönlichkeiten in sich zu vereinigen. Er wird seine Bestandheit zuletzt verlieren . . . und aus sittlicher Unfähigkeit Bankerutt machen".

Auch Jacobi nennt das, was ihm Enthusiasmus ist: Liebe: „die Richtung auf das Ewige ist der intellektuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe." Ein Gegenstand dieser Liebe ist das Ewige im andern, das θεῖον (Werke Leipzig 1812, S. 4, 33 f.). Auch bei Schiller findet sich dazu Anregung in den „philosophischen Briefen": „Liebe pflanzt den Mittelpunkt außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen." Hemsterhuis wirkt vielleicht, wie wir sehen werden, bei dieser Begriffsausbildung mit. In seinem Aufsatz „Liebe und Selbstheit", der sich an Hemsterhuis' Brief über das Verlangen anschloß (Teutscher Merkur, Wintermond 1787), hat Herder unbewußt ein treffliches Charakteristikum der Gefühlskälte dieser „Liebe" Friedrichs gegeben: „Die ganze Schöpfung mit Liebe zu umfassen, klingt schön; aber vom Einzelnen, dem Nächsten, fängt man an: und wer dies nicht tief, innig, ganz liebt: wie sollte er, was entfernt ist, was aus einem fremden Gestirn nur schwache Strahlen auf ihn herabwirft, lieben können — so, daß es auch nur den Namen der Liebe verdiente? Die allgemeinsten Kosmopoliten sind meistens die dürftigsten Bettler: sie, die das ganze Weltall mit Liebe umfassen, lieben meistens nichts, als ihr eigenes Selbst."

Die Bedeutung des „Enthusiasmus" für den Sturm und Drang ist bekannt; er trägt dort nur wieder einen sinnlicheren Charakter; er ist der „Stempel alles Irdisch-Lebendigen" (Bulle, Franziskus Hemsterhuis, S. 36).

[1] Schon bei Adolf Schlegel hat der Enthusiasmus mehr als akuten Charakter. Nach dem Batteux-Schlegel, 3. Aufl., 1. Bd., S. 49, ist der Enthusiasmus nicht immer Ungestüm, Lärmen, Wut, sondern „immer mehr eine Stille des Geistes, der ganz in sich gekehrt ist". Er ist ein Zustand ähnlicher Art wie Jugend und Gesundheit, und auch der Körper hat auf ihn hemmenden oder fördernden Einfluß. Das erinnert an das bekannte spätere Wort Friedrichs, das Genie (der Charakter des enthusiastischen Menschen κατ' ἐξοχήν) sei der natürliche Zustand des (Voll)menschen. Und der Freund Schleiermachers überträgt die Vorstellung auf das Religiöse in den Ideen (18): „Den Geist des sittlichen Menschen muß Religion überall umfließen, wie sein Element, und dieses lichte Chaos von göttlichen Gedanken und Gefühlen nennen wir Enthusiasmus!"

ſtark und vollkommen zu machen, deſſen Gegenſtand alsdann im männlichen Alter der Wille und die Gedanken Deines eigenen beſſeren Selbſt ſein könnte. Dieſes iſt nicht Egoismus, ſondern es heißt ſein eigener Gott ſein“[1]. Man kann es, denn „es beruht nur auf dem Wollen“!! Wenn der Enthuſiasmus und damit auch ſeine Frucht, die Erhabenheit, fehlt, dann iſt es Zeit, mit Schwager Kronos abzufahren[2]. Er wird dieſe „Liebe“ dann ebenſo in wiſſenſchaftlicher Arbeit vermiſſen, wie im Kunſtwerke[3]. Hier verrät ſich die uns bekannte großartige Geſinnung, ein hochgeſpannter Idealismus, aber keine Spur von altruiſtiſchem Gefühl, wie wir es im allgemeinen Sprachgebrauch als Liebe bezeichnen[4].

Wie iſt es nun möglich, daß trotz alledem gerade Friedrich als Anwalt leidenſchaftlicher, rückhaltloſer Hingabe verwandter Seelen auftritt? Daß ihm die intimſte Freundſchaft immer noch nicht genug tut? Die Antwort kann nur noch lauten: es erklärt ſich eben aus ſeiner Schwäche

---

[1] Vgl. auch S. 48: „Wenn jemand ſich ſelbſt ein Spielwerk oder ein Buffon iſt, der iſt verloren und hingegen, wer ſich ſelbſt liebt, der iſt auf dem Wege etwas Großes zu werden.“

[2] Br. S. 4. Wieder ſteigt dieſer Vergleich mit dem Goetheſchen Schwager Kronos auf. Und bezeichnenderweiſe kommt ihm ein ſtark anklingender auch wieder, wenn er ſpäter in der Lucinde dieſen maßloſen intellektuellen Trieb und ſeine Einſeitigkeit rückſchauend als verderblich brandmarkt: S. 123f.: „Er ſah wohl den Abgrund vor ſich, aber er hielt es nicht der Mühe wert, ſeinen Lauf zu mäßigen. Er wollte lieber gleich einem wilden Jäger den jähen Abhang raſch und mutig durchs Leben hinunterſtürmen, als ſich mit Vorſicht quälen.“

[3] S. 15, 38, 60.

[4] Seltſam unklar iſt ſich Marie Joachimi über dieſen Punkt (Weltanſchauung der deutſchen Romantik, S. 13), wenn ſie behauptet, „vor dem Skeptizismus bebe nicht nur Friedrichs Denkfreudigkeit, ſondern auch ſein warmes Dichternaturell (!) zurück, vor allem aber auch ſeine Genußſucht und Genußfreude (!), für die noch kein Nietzſche das erlöſende Wort geſprochen hatte“. Ich glaube dargetan zu haben, daß dieſer paradoxe quälende Verſuch, Naturtrieb und Erhabenheitsdrang zu verſöhnen, nichts mit Nietzſches ſchwärmendem Optimismus zu tun hat. „Liebend möchte er das All in den Einklang der eigenen Perſönlichkeit zwingen, liebend und ſehnend möchte er in der großen Harmonie des Alls auf- und untergehen . . ., liebend möchte er ſich für die Zukunft der Menſchheit opfern.“ Nirgends iſt dieſer Dithyrambus der Liebe unangebrachter als hier. M. Joachimi hat den Sprachgebrauch des Wortes Liebe bei Friedrich unzulänglich erfaßt, ſie hat ſich durch ein leeres Wort täuſchen laſſen. Wie wäre es denn auch denkbar, daß bei einem Manne, der ſo lieben könnte, nie ein warmes, tief zu Herzen dringendes Wort aus ſeiner Dichtung klänge?

und der sein Leben erhaltenden Sehnsucht nach Größe. Er bedarf anderer Menschen oder besser gesagt, deren Anlagen, um sich selbst und die seinen zur Entfaltung bringen zu können[1]. Er muß fremde Seelen fangen, weil seine eigene nur eine Seite hat. Die Paradoxie, die in jedem Liebesgefühl im Keime enthalten ist, aber in seelischer Verklärung geläutert, tritt bei ihm grell in Erscheinung: die Liebe aus Egoismus. „Vor allem muß der, den ich lieben soll, fähig seyn, nur in einem zu leben, und über einem alles zu vergessen. Vor allem aber dieselbe Stärke der Liebe, die aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen herrühren kann, indem das Herz das unendliche Gut, was ihm fehlt, in dem Geliebten zu finden vermeint[2]. — Dieses alles findet mein kältestes Nachdenken bei Dir, und darum würde ich itzt auch von dem häufigsten Genuß keinen Überdruß befürchten[3]." „Ich sage Dir aber, daß ich es so mit Dir halte, wie Lavater mit Christus, der ihm geradezu erklärt, daß, wenn er ein noch besseres Medium mit Gott findet, er den ersten Platz räumen muß[4]." In dem vorher angezogenen Brief vom Mai 1792 stellt er sich vor, wie er es schon oft in seinen Knabenträumen getan haben mochte, daß Gott — so wie er die verborgenen Kräfte auch in den Herzen der alltäglichen Menschen um ihn herum aufspürt — unsichtbar über uns forschend und wirkend, „aus der Tiefe eines geschwächten Herzens neue Tugenden hervorlockt — indes andere vielleicht nichts darin sehen würden, als daß man einen Fröhlichen gemacht habe". Und ein halbes Jahr später schreibt

[1] Shaftesbury hat dasselbe rationale Ziel der Liebe und Freundschaft (die Herstellung des vollkommenen Menschen), aber seine Motive sind gerade antiegoistisch. Auch bei Moritz (in seiner Philosophie des Lebens, S. 141) haben wir diese Freundschaft zur Erzielung der Totalität: „Wie ich noch ein Knabe war, dachte ich zuweilen über meine künftige Bestimmung in der Welt nach — und da war es immer, als ob mir mein eigenes kleines Dasein zu wenig wäre, um mein ganzes Interesse zu beschäftigen; dann verlor ich mich oft in süßen Träumen, dachte mir einen Kreis von Menschen um mich her, die so genau mit mir vereinigt wären, daß sie sich gleichsam in mein Dasein verwebten, und dann noch einen Kreis von Menschen, und das ging immer weiter bis auf die Tiere und Pflanzen und alle leblosen Geschöpfe. — Dies alles wünschte ich so in den Kreis meines Daseins zu ziehen, mit diesem allen nur ein Wesen auszumachen."

[2] Vgl. Julius auf seiner Suche nach Freunden (Lucinde 123): „Es war ihm, als wolle er eine Welt umarmen und könne nichts greifen."

[3] Briefe S. 46 f.

[4] Hier ist der egoistische Trieb in seinem jugendlichen Übermut am ersichtlichsten, meist tritt die Hilfsbedürftigkeit mehr hervor.

er wieder dringend[1]: „Und dann bitte ich Dich recht sehr, schreibe mir itzt oft und viel: ich bedarf itzt fremder Kraft so sehr, und hier bin ich in dieser Rücksicht allein. Du bist der einzige Mensch, der mir Kraft geben kann. Dieß kannst Du nicht nur, indem Du über mich schreibst: denn ich werde doch wohl nicht so weitläuftig und so fein seyn können, daß es Dir möglich ist, den rechten Punkt zu treffen. Theile auch Du Dein Leben mit mir: ich bitte dieß itzt, da Du glücklich bist, aber ich will auch darum bitten, wenn Du Unglück zu theilen hast." Bald darauf (Ende November): „Doch wünschte ich, das frohe Gefühl Deines Glücks hinderte Dich nicht, Dich in mich zu versetzen." Und wie typisch solche Wünsche sind, wie sehr sie nur von ihm herkommen ohne anfängliche Beziehung auf den Freund, zeigt deutlich genug der Umstand, daß er sie ganz naiv aus dem Brief an einen Freund in den an den anderen übernimmt[2] (zuerst an den Jugendfreund Pape aus Hannover geschrieben): „Ich wünschte, ich könnte was bessers mit Dir theilen, als meine arme Existenz. Verschmähe es aber nicht und theile auch Du wieder mit mir. Laß mich in Dir glücklich seyn, da ich es in mir nicht bin." Oder[3]: „Nimm meinen heißesten Dank für Deinen Tadel, und laß es nicht den letzten seyn. — Denke über mich von neuem nach — wir sahen uns lange nicht — und es ist schwer, mich zu kennen." Noch im Juni 1793 ist das nicht anders geworden[4]: „Du hast eine sehr lange Reihe (von) Briefen von mir, die sehr viele Aufschlüsse über mich geben müssen: Du kennst mich nun so lange — denke noch einmal über mich nach, und sage mir, wozu ich bestimmt bin, was aus mir werden wird, was ich thun soll? Ich kann Dir nicht genug sagen, wie sehr ich Deine Anfeuerung, Dein Urtheil und Rath bedarf. Hier habe ich nur jüngere Freunde . . . Ich brauche einen männlichen Freund." So heißt es auch in der Lucinde in deutlicher Beziehung auf Wilhelm: „Der einzige Freund, der Kraft und Ernst genug hatte, ihn trösten und beschäftigen zu können und auf dem Wege zum Verderben einzuhalten, war weit entfernt, und seine Sehnsucht also auch von dieser Seite unbefriedigt. Heftig streckte er einst die Arme nach ihm aus, als müsse er nun endlich da sein, und trostlos ließ er sie wieder sinken, nachdem er lange vergeblich gewartet[5]."

Durch die jugendliche Zudringlichkeit, mit der er die Zurückhaltung

[1] Oktober 1792, Briefe S. 58.

[2] Br. 60, s. dazu auch oben S. 12, Anm. den Gebrauch der Väter.

[3] Br. 70 und 71. [4] Br. 90 f. [5] Lucinde S. 134.

der Gleichgültigen zu überwinden trachtete, hat er es auch mit manchem verdorben, so z. B. mit Schiller, als er zum erstenmal im Mai 1792 bei Körner mit ihm zusammentraf. Das Gefühl, das er leider heimbringen mußte und das sich in den Briefen[1] ausdrückt, stimmt ganz mit der Lucindestelle überein: „Jener bewunderte nur seinen Geist, äußerte aber Mißtrauen gegen sein Herz und tat ihm wirklich unrecht. Da hielt er seine innerste Ehre gekränkt und fühlte sich von geheimem Haß zerrissen." Auch an die Trübung des Verhältnisses zu Schleiermacher könnte man denken, die sich in der Lucinde spiegelt in den Briefen des Julius an Antonio[2].

Diese Freundschaft als Mittel, zum ganzen und gesicherten Genuß des Unendlichen zu gelangen, ist in ihrer Bedeutung weit hinausgewachsen über die Anregungen, welche, wie wir sahen, ausgingen von dem Freundschaftskult der älteren Generation, den schwärmenden der Göttinger, des jungen Goethe, Schillers im Don Carlos, der ja, wie wir uns erinnern, Friedrich ein hochgeschätztes Dokument der Erhabenheit seines Dichters ist[3], viel mehr schon nähert sie sich dem bald platonisierenden, bald sinnlich gefärbten Freundschaftskult Winckelmanns, dem ja, wenn auch mehr aus physischen Ursachen, die Geringschätzung des Weibes beikommt[4].

Kants „Beobachtungen" dürften wieder einen Wink gegeben haben, wenn sie in der Erörterung der Eigenschaften des Erhabenen und Schönen wieder feststellen: „Freundschaft hat hauptsächlich den Zug des Erhabenen, Geschlechtsliebe aber des Schönen an sich"[5] und wenn er auch dem für uns bedeutsam gewordenen Typus des Melancholikers die Freundschaft zuschreibt: als erhaben und daher für sein Gefühl[6].

Im Herkules Musagetes[7] wird als Prinzip des kraftvoll zum Ganzen strebenden Musenführers (eben er selbst) die Forderung formuliert: „Nicht den Schwächeren wähle zum Freund Dir, um weichlich zu ruhen: Sondern wer gleich Dir an Geist kräftig Dich regt und ergänzt." Das Ideal solcher Freundschaft wird später formuliert als „eine wunderbare

[1] S. 45 und 46.

[2] Siehe Rouge, Erläuterungen S. 98. In den Briefen: „Solltest du glauben, daß ich ihnen ein unbescheidener, kalter Witzling geschienen? Und auch Schillern? Sie haben mein Herz ordentlich versteigert, wer den meisten Tadel darauf bieten möchte."

[3] Vgl. Rouge, S. 17. [4] Vgl. Justi, Winckelmann II, S. 154.

[5] S. 405, a. a. O. [6] a. a. O., S. 417, s. oben S. 62.

[7] Jugendschr. II, S. 431.

Symmetrie des Eigentümlichsten, als wenn es vorherbestimmt wäre, daß man sich überall ergänzen sollte“[1]. „Alle Gedanken und Gefühle werden gesellig durch die gegenseitige Anregung und Ausbildung des Heiligsten. Und diese rein geistige Liebe, diese schöne Mystik des Umgangs schwebt nicht bloß als fernes Ziel vor einem vielleicht vergeblichen Streben. Nein, sie ist nur vollendet zu finden. Denn wer selbst in seinem Innern die Menschheit und die Welt fühlt und sieht, der wird nicht leicht allgemeinen Geist da suchen können, wo er nicht ist.“ Um sie ganz deutlich zu charakterisieren, wird diese innerliche Freundschaft des Herkules Musagetes in der Lucinde entgegengesetzt der ganz äußerlichen, heroischen, die „unersättlich eilt von Tat zu Tat und nimmt jeden würdigen Mann auf in den großen Bund vereinter Helden, schlingt den alten Knoten durch jede Tugend fester, und trachtet stets neue Brüder zu gewinnen; je mehr sie hat, je mehr begehrt sie“[2]. Diese findet sich überall, wo die edle Kraft in großen Massen wirkt und Welten bildet oder beherrscht. Hier kann leicht eine Täuschung stattfinden. Schleiermacher, an den dieser Freundschaftsbrief sich wendet, hat Bedenken: „Wo ist das schöne Ideal vollkommener Vereinigung? Die Freundschaft, die gleich vollendet auf beiden Seiten ist? Nur wenn in gleichem Maße beider Sinn und Liebe fast über alles Maß hinausgewachsen sind[3].“ Es wäre wunderbar, wenn diese individuelle Erfahrungserkenntnis nicht in einem Fragment sich niedergelegt hätte[4]: „Es ist schön, wenn ein schöner Geist sich selbst anlächelt, und der Augenblick, in welchem eine große Natur sich mit Ruhe und Ernst betrachtet, ist ein erhabener Augenblick. Aber das Höchste ist, wenn zwei Freunde zugleich ihr Heiligstes in der Seele des anderen klar und vollständig erblicken, und, ihres Wertes gemeinschaftlich froh, ihre Schranken nur durch die Ergänzung des anderen fühlen dürfen. Es ist die intellektuale Anschauung der Freundschaft.“

Nichts kann diesem Charakter natürlich beseligender und förderlicher sein, als ein Zusammenleben in Interessengemeinschaft. Erst in ihr werden im Ausgleich seine Kräfte fruchtbar. Ist es nicht bei den ersten Briefen, als ob man schon in der Ferne als zu postulierende Persönlichkeiten, ihn zu befreien, Fichte und Schleiermacher (schöpferischer Wille und mit dem Unendlichen einigendes Gefühl) auftauchen sähe? Schon

[1] Lucinde, S. 284. [2] S. 283. [3] Rouge, Erläut., S. 122.
[4] Athen.-Fragm. Nr. 342.

im Studiumaufsatz formuliert der junge Schriftsteller daraus ein allgemeines Mitteilungspostulat, wie es später erfüllt wird in der romantischen Schulbildung. Alles, was die (ästhetische) Mitteilung hemmen könne, müsse aus dem Wege geräumt werden. „Es herrscht besonders unter den deutschen Dichtern und Kennern eine sehr gefährliche, eigentlich illiberale Denkart, welche den ursprünglichen deutschen Mangel an Mitteilungsfähigkeit zum Grundsatz sanktioniert." Auf größerer Geselligkeit beruht eine bessere sachliche und stilistische Kultur der Zukunft[1]. Der Drang nach solcher Gemeinschaft war sicher ganz früh da, ohne im entferntesten befriedigt zu werden. Wir werden gleich von den Folgen zu sprechen haben. Die Göttinger Zeit hat ihm zuerst die Möglichkeit gezeigt, auf diesem Wege „groß zu werden", seitdem geht seine drängende Sehnsucht auf Wiederherstellung dieses Zustandes aus, wofür er alles andere zu opfern bereit ist[2]. Auch das später auftretende Verlangen, in gemeinsamer Arbeit vor das Publikum zu treten, die zunächst im Briefwechsel ihren Stoff sammeln soll, hat hier seinen Grund[3]. Wir werden sehen, wie Novalis, zu solchem Ausgleich herangezogen, schroff beiseite gestoßen wird, weil er nicht in dem Maße dazu taugt, wie Friedrich zuerst gehofft hatte und sich dann erst — wie, wissen wir nicht, — seine Stellung zu Friedrich selbst geschaffen hat. Es ist klar, daß der große Irrtum des Knaben und Jünglings, diesen Ausgleich je bei einem Manne ganz finden zu können, darauf beruht, daß er ihn als Zögling der Aufklärung zunächst nur auf dem Gebiet des diskursiven männlichen Verstandes suchte und seiner Natur nach nur suchen konnte. Nie aber hätte ein Mann, der Friedrich imponieren konnte, sich so verleugnet; das konnte nur die hingebende Liebe einer Frau, die zugleich wenigstens soviel Verstand besaß, ihm ganz folgen zu können, einer Frau, wie er sie später in Dorothea Veit fand, die alles besaß, ihn zu beglücken, wenn auch nicht genug, ihn größer zu machen[4]. Seine Knabenjahre wissen davon noch gar nichts; die erste Ahnung findet sich in einem Brief vom Juli 1792[5],

[1] Jugendschr. I, 175. [2] Briefe 28, 30 usw. [3] S. 74.

[4] Aus dem Tagebuch Dorotheas: „In einer schönen Ehe ist es notwendig, daß die Frau gerade soviel Verstand besitze, um den des Mannes zu verstehen; was darüber ist, ist vom Übel". (Dorothea I, S. 90, 24.)

[5] Briefe S. 54: Der Eindruck von Caroline in Briefbruchstücken löst diese Ahnung aus: „Welch ein Weib! — Du Glücklicher, Du wagst es noch zu klagen? — Was wollte ich nicht mit einem solchen Glücke ertragen! Aber ich mag hieran gar nicht denken, was ein Weib mir seyn könnte; daß ich eins der größten Güter so ganz entbehre".

die letzte Erkenntnis in der Lucinde: „Sie erfreuten sich des jugendlichen Lebens, Monate vergingen wie Tage, und mehr als zwei Jahre waren vorüber. Nun ward Julius erst allmählich inne, wie groß seine Ungeschicklichkeit sei und sein Mangel an Verstand. Er hatte die Liebe und das Glück überall gesucht, wo sie nicht zu finden waren, und nun, da er das Höchste besaß, hatte er nicht einmal gewußt oder gewagt, ihm den rechten Namen zu geben. Er erkannte nun wohl, daß die Liebe, die für die weibliche Seele ein unteilbares, durchaus einfaches Gefühl ist, für den Mann nur ein Wechsel und eine Mischung von Leidenschaft, von Freundschaft und von Sinnlichkeit sein kann." So hat eben der Mann wieder das Bedürfnis der Liebe, aber nicht ihr Vorgefühl[1]. Schleiermacher behält also, wie selbstverständlich, Recht mit seinem Zweifel an der Möglichkeit solcher Freundschaft zwischen Männern. Und Julius selbst ist sich im Besitz seiner Lucinde darüber klar geworden: „Ja! ich würde es für ein Märchen gehalten haben, daß es solche Freude gebe und solche Liebe, wie ich nun fühle, und eine solche Frau, die mir zugleich die zärtlichste Geliebte und die beste Gesellschaft wäre und auch eine vollkommene Freundin. Denn in der Freundschaft besonders suchte ich alles, was ich entbehrte und was ich in keinem weiblichen Wesen zu finden hoffte. In dir habe ich es alles gefunden und mehr als ich zu wünschen vermochte: aber du bist auch nicht wie die andern. Was Gewohnheit oder Eigensinn weiblich nennen, davon weißt du nichts. Außer den kleinen Eigenheiten besteht die Weiblichkeit deiner Seele bloß darin, daß Leben und Liebe für sie gleich viel bedeutet; du fühlst alles ganz und unendlich, du weißt von keinen Absonderungen, dein Wesen ist Eins und unteilbar. Darum bist du so ernst und so freudig; darum nimmst du alles so groß und so nachlässig, und darum liebst du mich auch ganz und überläßt keinen Teil von mir etwa dem Staate, der Nachwelt oder den männlichen Freunden. Es gehört dir alles und wir sind uns überall die nächsten und verstehen uns am besten. Durch alle Stufen der Menschheit gehst du mit mir, von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit[2]." Und wieder schließt ein Fragment diese neue Erkenntnisreihe ab: „Freundschaft ist partiale Ehe, und Liebe ist Freundschaft von allen Seiten und nach allen Richtungen, universelle Freundschaft. Das Bewußtsein der notwendigen

[1] Lucinde, S. 201—202. [2] Lucinde, S. 19—21.

Grenzen ist das Unentbehrlichste und das Seltenste in der Freundschaft“ [1].

Friedrich schreibt am 4. Oktober 1791 an den Bruder: „Du wirst Dir schon müssen gefallen lassen, daß ich Dir Bücher statt Briefen schicke. Es ist mir beinahe zum Bedürfnis geworden, mich Dir ganz mitzutheilen. Diesen Vorzug verdankst Du aber nicht der Gewohnheit, sondern der Überlegung. Denn itzt kenne ich keinen, der mich so ganz verstehen könnte —[2].“ Darin liegt schon, besonders bei dem Stolze des Schreibers, die Voraussetzung der rückhaltlosen Beschäftigung des Bruders mit seinen Mitteilungen. Und in der Tat, die Ansprüche, die er an die Freundschaft stellt, sind außerordentliche. Sein Verlangen nach der anderen Seele hat etwas Gieriges, manchmal Vampirartiges. Er will mit niemandem teilen, ganz allein und ohne Schwankungen besitzen. Es ist der Grundzug der Unmäßigkeit, der sich hier ebensogut offenbart, wie in seinem Zug zum Erhabenen. Dort erzeugt er in dem voreiligen Haschen nach dem letzten Ziel den Enthusiasmus, hier in dem Verlangen: alles oder nichts, die — Eifersucht. Man achte auf den knappen, mitunter wie Befehle seine Wünsche färbenden Ton in den Briefen an den Bruder. Ein abwartendes Bemühen um die Freundschaft, wie es in Schleiermachers liebevoller Natur am schönsten sich offenbarte, kannte er nicht. Auch deshalb konnten Männerfreundschaften in seinem ganzen Leben immer nur vorübergehend sein.

Er möchte der volle und einzige Vertraute Wilhelms werden[3]. Wilhelm hat versprochen, er wolle den Sommer 1792 ihm gehören. Darauf erwidert er: „Mein bist Du noch nie gewesen. Ich muß doch sehen, wie Du das meinst — denn das, was etwa die Weiber übrig lassen, wirst Du doch so hoch nicht anrechnen? Nun, ich fasse Dich beim Wort[4].“ „Mein Freund, Du teilst Deine Geheimnisse mit, wie Frauen ihre Gunst —, immer mehr und nie alles.“ Er erklärt, daß er „besonders wünschte“, „daß Du nicht durch Prüderie oder falsche Verschwiegenheit Dich verleiten ließest, über die schönsten Stellen (der mitgeteilten Liebesbriefe!!) unvollständig zu sein“, wobei er es allerdings doch für angebracht hält, auf das erteilte Recht von Forderungen hinzuweisen. „Carolinen (meint er nach dem Mainzer Unglück) wärest Du nur ein Freund, mir aber alles.“ Auch Schleiermacher resp. Antonio macht er in der Lucinde

[1] Athen.-Fragm. 359. [2] Br. S. 18. [3] Br. S. 18. [4] Br. S. 50.

später noch genau die gleichen Vorwürfe und stellt dieselben Anforderungen, wie Wilhelm früher; er hat sie eben immer gemacht und wird sie stets machen: „Du hast mich beinah in den Fall gebracht, dir auseinandersetzen zu müssen, wie groß eigentlich mein Wert sei, wieviel richtiger und sicherer du gegangen sein würdest, wenn du dann und wann nicht geurteilt sondern geglaubt, wenn du hie und da in mir ein unbekanntes Unendliches vorausgesetzt hättest[1]." Und ebenso bleibt als ein Grundzug die bizarre Behandlung bei der geringsten Enttäuschung. Die „Wut der Unbefriedigung mußte (Julius) bald mit seinen Freunden selbst verstimmen und entzweien, von denen die meisten bei den herrlichsten Anlagen ebenso untätig und mit sich uneins waren wie er. . . . Er überließ sich diesem Gefühl ohne Scheu, denn er glaubte, nur wenn man achten müsse, dürfe man hassen, und nur Freunde könnten einer dem anderen das zarteste Gefühl so tief verletzen"[2]. Von einem anderen, ihm „bestimmten" Freund (Schweinitz) schreibt er einmal[3]: „Ich glaube einige Zärtlichkeit zu bemerken, so lasse ich nicht ab, bis er in meiner Gewalt ist."

Es kommt noch etwas hinzu. Menschen von solchem Selbstbewußtsein, solcher Eigenliebe und Empfindlichkeit werden ihre Freunde zum Spiegel ihrer selbst und zum Gradmesser ihres Wertes, wie ja auch Anton Reisern. Die anderen Menschen sind ihnen gewissermaßen Probeobjekte zur Aufläuterung in den Idealzustand, den sie sich selbst wünschen, und damit recht eigentlich „Kleinode ihres Lebens"[4]. Wenn man will, ist das ja auch Liebe, aber nichts weniger, als naives Gefühl. Es nimmt diese Liebe sogar leidenschaftliche Formen an, aber nicht beglückende, sondern ängstigende. Sie verbreitet nicht das Gefühl der Sicherheit, sondern nagender Zweifel lauert hinter ihr. Ihre Bitten klingen wie Beschwörungen: „Was es auch sein mag, was Du unternimmst, lieber Bruder, handle groß und wenn es nicht gelingt, so bleibe fest stehen. Du wirst alsdenn eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten[5]." „Es sind Aus-

[1] Lucinde, S. 178.

[2] Lucinde, S. 163 f. Vgl. hier besonders die intensive Schilderung Hayms, S. 508 ff.

[3] Br. S. 87.

[4] S. 83. Otto Julius Bierbaum hat neuerdings in seinem „Prinz Kuckuck" in der Gestalt des Vaters Hauart einen solchen, leider nur als Prinzipienträger zu unwirklichen und deshalb an die Karikatur streifenden Doktrinär gezeichnet. In dem jungen Friedrich Schlegel ist ein gut Stück dieses Hauartismus.

[5] S. 22, November 1791.

drücke in Deinen Briefen, die mich fürchten lassen, daß Du sogar in Kleinmut sinken könntest. Aber wehe Dir — wenn Du nicht bald ruhig und glücklich bist. Sonst wäre Dir besser gewesen und Deiner Natur angemessener, in ewiger Dienerschaft zu huldigen. — Betrachte nur mit Ernst das große Ziel. — Ewige, unwandelbare Ruhe in Dir selbst, und zahllose geistige Freuden, aus deren jeder wieder zahllose neue entspringen — und dieß erreichst Du sicher und leicht, wenn Du nur erst einmal alle Deine Kräfte aufs äußerste anspannst; — und nun siehe, wie geringfügig ist das, was Dich Deiner großen Bestimmung verlustig machen könnte — ein kurzer Schmerz, Verzagtheit und zweckloses Hadern mit dem tauben Schicksal. Ich wünschte sehr, das, was so feurig in mir glüht, in den todten Buchstaben gießen zu können — die Größe, die ich weiß, daß Du erreichen kannst, wenn Du mit Ernst willst — aber ich fühle tief, wie nichts das alles itzt für Dich ist. Mit der gewissesten Einsicht, wie es seyn müßte und seyn könnte, zu wissen, daß man nichts helfen kann, das ist etwas, wobey nichts übrig bleibt als die armselige Genugtuung, den Gott zu verfluchen, der seinen blutigen Spott mit uns treibt[1]." Später, im März 1793, bezeichnet er sich als des Bruders Genius und dringt als solcher auf ihn ein[2]: „Bin ich Dir denn gar nichts? — Und es ist Deine Pflicht, die reinste Freudenquelle in Deinem Innern nicht versiegen zu lassen. Laß doch ja nicht die Gottheit aus Deiner Brust aus Trägheit allmählig entweichen. Vielleicht habe ich Unrecht, aber nur die Möglichkeit macht mich zittern; Schicksale und Geschäftigkeit sind keine Einwendungen, denn unser wahrstes Dasein ist davon nicht unabhängig, und braucht gar keine Zeit." In unerhörter Paradoxie meint er im Anschluß an die Vermutung, daß seine Leipziger Geliebte es mit anderen halten könne: „Möchten doch der Begünstigten zahllose sein (!), nur Männer lieber als ein Nichtswürdiger"; und bezeichnenderweise schließt sich daran das Wort an: es „wird nicht eitel seyn, daß ich hoffe, ächte Liebe einer Frau verdienen zu können, da ich die Deinige verdient"[3]. Besonders bezeichnend für seine eigenen Beziehungen zu Nahestehenden scheint mir auch seine früh ausgesprochene Meinung über das Verhältnis Wilhelms zu Carolinen[4]: „Oder weißt Du etwa nicht, daß Du in ihr Dein eigenes Ideal der Größe liebtest?"

Im letzten Grunde also kann ihm nur die ganz rückhaltlos hingebende,

---

[1] Jan. 92, Br. S. 33 f. [2] Br. S. 80 f. [3] Br. S. 65. [4] Br. S. 32.

nur ihn kennende, nur ihn zum Objekt der Gedanken und Gefühle machende, die eigene Perſönlichkeit bewußt ausſchaltende oder blind unterordnende Liebe genügen, deren ſelbſt nur wenige Frauen fähig ſind. Deſſen aber war ſich, wie geſagt, der Knabe und Jüngling noch nicht bewußt. Das, was er in den Jahren der erſten Spannkraft ſich zuerſt wieder wünſcht, iſt die verſtandliche Note. Ihm iſt Liebe zunächſt Verſtändnis. Er macht dabei einen Unterſchied zwiſchen Liebe und Intereſſe. Intereſſe erregt er allgemein wegen ſeiner Abſonderlichkeit; daran aber liegt ihm nichts, es verſtimmt ihn ſogar meiſt empfindlich, weil in ihm eine Feſtſtellung ſeiner Abſonderlichkeit liegt. Dieſes Intereſſe iſt vorübergehende Teilnahme aus Neugierde, Liebe dagegen iſt ihm dauernde Teilnahme aus Verſtändnis. Die Fähigkeit, ſich in fremde Perſönlichkeiten verſtehend und nachgehend hineinarbeiten zu können, empfindet er bei Wilhelm als Fähigkeit zur Liebe, wenn er eben nicht an die Fähigkeit zum Enthuſiasmus denkt[1]. Dieſe Liebe macht ihn nach ſeinem Geſtändnis glücklich, „und bin ich glücklich, ſo wird mich das fröhlich und ſanft machen, dadurch ſtark“[2]. Dieſes Glücksgefühl kann ſich momentan bis zur tiefſten Rührung ſteigern[3], bis zu einer ſeligen ausgleichenden Befreiung, wie ſie in der Regel nur ein Liebesgefühl zwiſchen Mann und Weib auslöſt. Aber das iſt ganz ſelten und nur wenn ihn eine ſtarke Äußerung der Teilnahme ganz unerwartet überraſcht. Natürlicher und häufiger ſind die Stunden, in denen er auch den Nächſten vorwerfen möchte: „Aber faſt fürchte ich, es iſt auch bei Dir mehr Intereſſe als Liebe[4].“

C. Seine Moral und ihre Auswirkung

Die Beziehung zu einem ſolchen Menſchen möchte bedenklich erſcheinen, ſein Weſen für andere ſchlechthin unheimlich und verderblich. Und das wäre auch ſo geweſen, wenn er nicht für ſeinen Mangel an Liebesfähigkeit, an Güte, ein Gegengewicht gehabt hätte in ſeinen ethiſchen Qualitäten, die um ſo höher einzuſchätzen ſind, je ſchwerer ſie ſich gegen ſeine Eigenliebe behaupten konnten. Gerechtigkeit, Wahrheitsbedürfnis, Zuverläſſigkeit ſeiner Geſinnung ſind hervorragende Erſcheinungen ſeines

[1] Siehe oben S. 135.

[2] Br. S. 57. Die ungeſtüme, halb egoiſtiſche Hingabe wird uns auch von Joh. El. Schlegel überliefert (Gellert-Cramer, im 10. Bd. der Schriften Gellerts, 1784, S. 42).

[3] Br. S. 73. [4] Br. S. 61.

Charakters, dessen Kraft er in seiner beständigen und erbarmungslosen Selbstanalyse, wenn auch sehr ungleich, doch schätzenswert erachtet[1]. Kant betont den größeren ethischen Wert dieser Eigenschaften auf das energischste in seinen „Beobachtungen", was Friedrich interessieren und bestärken mußte. So hält er ein weichmütiges Mitleiden, das aus angeborener Gutherzigkeit entspringt, für schwach und blind und geradezu für verwerflich, wenn sie im Kampf mit diesen höheren und wahren Tugenden siegt. „Denn setzt, diese Empfindung bewege Euch, mit Eurem Aufwande einem Notleidenden aufzuhelfen, allein Ihr seid einem anderen schuldig und setzt Euch dadurch außer Stand, die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, so kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen, denn ein solcher könnte Euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieser blinden Bezauberung aufzuopfern[2]." Ein edles Herz ist mehr wert, als ein gutherziges, und der Name eines Rechtschaffenen ist für einen erhabenen Menschen zumeist zu erstreben[3].

Einige direkte Äußerungen seines Gerechtigkeitsgefühls können wir natürlich wieder nur aus den Universitätsjahren beibringen. So verurteilt er Dezember 1791 zwecklose und nicht völlig zu rechtfertigende Beleidigungen[4], weil sie ihm nicht würdig erscheinen, und im Mai 1792 schließt er unmittelbar an die Erzählung des bösen Urteils von Schiller über den Eindruck, den er auf den Dichter gemacht hatte, das Bekenntnis seiner Bewunderung des Mannes an[5]. Die Leipziger Freundin möchte er nach dem Zerfall mit ihr, „ohne die entfernteste Absicht, mich mit ihr auszusöhnen", wegen der mit untergelaufenen ungerechten und falschen Vorwürfe um Verzeihung bitten, wenn sich nur Gelegenheit böte. „Auch soll es gewiß noch geschehen, und dann werde ich ganz frei sein[6]." Dieses Wort führt zu seinem Wahrheitsbedürfnis.

Unwahrhaftigkeit macht ja innerlich unfrei und erschwert bis zur Unmöglichkeit dem anderen das Sich-einleben, welches er, wie wir sahen, so nötig hat. Darüber ist er sich ebenso klar, wie der bestimmende Trieb ihm angeboren ist[7]. Und so richtet er, wie der „Melancholische"

[1] Br. S. 108. [2] a. a. O., S. 410. [3] s. S. 413. [4] Br. S. 31.
[5] Br. S. 46. [6] Br. S. 61.
[7] Es ist eine Erbschaft vom Vater, dessen „Offenheit wohl manchem mißfiel, der sein Urteil zu scheuen hatte, ihn aber seinen Freunden desto werter machte. Sehr schwer wurde es ihm, seine bisweilen schneidenden Urteile zurückzuhalten und sich zu verstellen; er dachte laut". Bei Friedrich, bei dem dieser Zug nicht durch das leb-

Kants[1], das „herrliche" Panier auf in seinen Freundschaften: „Zwischen uns sei Wahrheit[2]." Ein so paradoxer und komplizierter Mensch wird deshalb doch kein pedantischer Apostel des am Wort klebenden Wahrheitsprechens sein. Er gibt einmal sogar eine bizarr-interessante Verteidigung der Lüge dem Bruder zum Besten[3]. Wenn er da das Lügen für berechtigt, weil notwendig, erklärt, so versteht er eben unter dem Anspruch auf Lüge den Anspruch, sich anders geben zu dürfen, als man vor sich selbst ist, sich verheimlichen, nach den „Künsten der Geselligkeit" geben zu dürfen, nicht alles sagen zu müssen und es nach bestimmten Zwecken sagen zu dürfen. „Die Lüge ist der Menschheit so notwendig, als schwach zu sein und das Schreckliche zu fliehen." Und bezeichnend genug ist ihm zuzeiten Selbstbelügung dasselbe wie Selbsterhaltung. Sie ist ihm also erlaubt als Schutzmittel des Individuums gegen die Verständnislosigkeit der Vielen und gegen die tötende Gewalt ätzenden Verstandes. „Um nur geduldet zu werden, die gesellschaftliche Ehre zu erhalten, begünstigt zu werden, braucht es zahlloser Unwahrheiten", ganz abgesehen von den vielen Fällen, die auch der strengste Sittenrichter zugibt, wo es gilt, „andere zu erforschen, sie zu erfreuen und ihnen zu nützen, gegenseitige Achtung zu erregen und zu empfangen". „Zwar ist der Grad der Wahrheit der Maßstab der Erhabenheit einer Freundschaft, aber vielleicht nicht ihrer Freuden." Man wird zugeben müssen, daß solche Betrachtung nur einem sehr ernsthaften Ringen um die Wahrheit entspringen kann. Und er hat wieder paradox recht, wenn er fragt: „Weshalb flieht man mich, als weil ich wahrer bin als man sein darf?" Nur daß diese neue Maßlosigkeit in Verbindung mit dem Mangel an eindämmender Güte eben jene Erscheinung ist, die wir mit einem weniger schönen Namen „Rücksichtslosigkeit" zu nennen pflegen. Friedrich lügt also wohl, um sich besser in der Gesellschaft bewahren zu können, er lügt wohl auch einmal, um zu kränken, durch die Darstellung einer Möglichkeit zu verletzen (worauf immer eine mehr oder minder deutliche Berichtigung folgt), aber er lügt nicht, um sich auf Kosten anderer Vorteile zu verschaffen oder gar, um sich in ein besseres Licht zu setzen und so auf unredliche Weise Sympathien zu erwerben, die den Todeskeim schon in

---

hafte Temperament des Vaters und dessen schnellbereite Herzlichkeit gemildert wurde, mußte er sich ungleich unliebenswürdiger äußern.

[1] In den „Beobachtungen" a. a. O., S. 417. [3] Br. S. 26.

[2] Nov. 1792, S. 62ff.: vgl. auch Minor, Euphorion III, 1896, S. 315.

sich tragen[1]. So sorgt er selbst mehr für die Erhabenheit der Freundschaft als für ihre Freuden. Er erkältet, aber er wirkt zuverlässig in seiner Haltung, wie er es ist. Er kann sich auf seine Verschwiegenheit in Vertrauensfragen[2] berufen und dem Bruder versichern[3]: „Sei die Sache, was es immer sei, so mußt Du wissen, daß Du auf mich rechnen darfst und daß ich auch das, was die Welt Sünde nennt, für Dich übernehmen kann, sei es durch die Tat oder durch Schweigen." So ist ja auch Kants melancholisch-erhabener Typus „ein guter Verwahrer seiner und anderer Geheimnisse"[4]. Im letzten Grunde ist diese Zuverlässigkeit eng verbunden mit seinem Stolz. Seine Erhabenheit verlangt diesen und schafft ihn. So fließen auch seine ethischen Forderungen und Erfüllungen wie alles bei ihm aus dieser Erhabenheit. Ihren Postulaten fühlt er sich verpflichtet: als Tempel der Unendlichkeit sich zu fühlen und vor allem Niedrigen und Gewöhnlichen sich zu wahren. Das Gewöhnlichste aber ist: sich etwas schenken zu lassen, zu betteln, statt zu tauschen, und undankbar zu sein. Und deshalb teilt er mit herrischer Gebärde seine Gaben aus an die, von denen er auch „fordern" darf. Dabei ist er überaus empfindlich im Abwägen von Nehmen und Geben. Da darf auch kein Jota fehlen — — für seine Empfindung! Denn er schätzt dabei seine Anregungen sehr subjektiv seinem Selbstbewußtsein entsprechend ein. Aber er wirft sich dann auch restlos ohne Hintergedanken ins Zeug[5]. Wie er dem Bruder später in der Sorge für Caroline die Freundschaft bewährte, so hätte er es jederzeit vorher auch getan, nicht einem Gefühlsdrang nachhandelnd, sondern unter dem willkommenen Zwang seines subjektiven Imperativs für „große" Menschen. Es ist keine Phrase, wenn er mit der Bitte um Teilung des Glücks so oft das Versprechen verbindet, auch Unglück teilen zu wollen[6], und er charakterisiert sich wieder gut, wenn er erklärt: „Eine Verbindung mit mir, die lange bestehen soll, muß auf gegenseitiger Anregung der Sittlichkeit beruhen — denn diese Verbindung nimmt ewig zu[7]." So stark ist diese Gesinnung, daß sie schon wie vollendete Tat in seiner Seele dasteht und — in paradoxem Kontrast zu sich selbst! — zu neuen Forderungen führt. Dem Maßlosen wird allzu schnell Gesinnung und Wunsch zur Leistung. Und der Stolze läßt sich seine Versprechungen honorieren, wie er Mangel an Kraft durch Pläne

[1] Vgl. Br. 42, Zeile 27ff. [2] Br. S. 18. [3] Br. S. 22, Nov. 91.
[4] a. a. O., S. 417, s. oben S. 62. [5] Br. S. 32f. [6] Br. S. 58.
[7] Br. S. 46, Mai 92.

ersetzte!! Er begründet eine neue Anleihe bei einem Freunde (November 1792): „Wenn man weiß, daß man geben würde, so darf man fordern, auch besteht die Freundschaft nicht im Geschwätz, sondern im Thun. Und ich weiß — unsere Freundschaft wird gewinnen." In solch „berechtigter" Forderung geht er dann in der größten Not wohl einmal so weit, ohne Anfrage auf die Honorarforderung des Freundes sich eine Vorzahlung machen zu lassen[1]! Fremden gegenüber ist er dagegen in diesen Fragen am peinlichsten. Es ist ihm unmöglich, irgendeine kleine Demütigung wegen pekuniärer Differenzen auf sich zu nehmen, und er sieht seine Ehre beständig bedroht. Auf dieses tragische Kapitel ist noch mehrmals zu kommen. Denn es ist in der Tat tragisch, deshalb, weil die Geldfrage, die in seinem Denken und Wirken immer vor idealeren Gesichtspunkten in den Hintergrund getreten ist, ihn doch nie losgelassen hat. Wie sie später noch sein Verhältnis (1828) zu dem besten Freund, Wilhelm, vernichtet hat, so stört sie auch schon in der Lucinde ein zartes Verhältnis, das seine Beziehung zu Novalis zu spiegeln scheint: „Es war ganz geistig gewesen, und so hätte es auch bleiben sollen. Aber eben weil es so zart war, mußte mit der feinsten Blüte alles verloren gehn, als die Gelegenheit es gab, daß einer dem andern Dienste leistete. Da gerieten sie in Wettstreite von Großmut und Dankbarkeit und fingen endlich an, in der geheimsten Tiefe der Seele irdische Forderungen an sich zu machen und zu vergleichen[2]."

Diese Forderung gleicher Leistungen auf beiden Seiten sieht er in fast keinem Liebesverhältnis erfüllt. Immer sieht er den Mann als den Redlicheren. Die Willkürlichkeit der weiblichen Leistung, die sich aus der Werbung des Mannes ergibt, erscheint ihm unwürdig. „Ich überlasse es der Zärtlichkeit des Weibes," schreibt er Januar 1792, „den Freund aus Eigennutz zu einem gewagten Schritt zu verleiten. — Diese[3] kann ja noch mehr, sie kann durch alle Künste zu einer Handlung verführen, die die völlige Entadelung der Natur ihres Freundes zur unvermeidlichen Folge hat." Nicht der Liebe darf der Mann gehorchen; sein Selbstgefühl muß über allem stehen — „diesem bringe er jedes Opfer oder eigentlich keins"[4]. Bei ihm löst solche Weibeshandlung das Verhältnis unbedingt, bei Wilhelm nicht. Und später hat beim Dazwischen-

[1] Br. S. 79 und 82. [2] Lucinde, S. 165.
[3] Er spricht, nicht ohne Eifersucht, von Caroline. [4] Br. S. 31.

treten Schellings sich das Verhältnis des letzteren zu Caroline ja genau so entwickelt, wie es hiernach zu erwarten ist. Dabei zeigte sich denn Wilhelm nicht so „erhaben", wie Friedrich, der sich für den Bruder beleidigter fühlte als dieser selbst. Erst im Verhältnis zu Lucinde—Dorothea wird das anders. Deshalb betont Julius auch so auffällig deren „wahren Stolz", den er hier „nur in ihr" fand[1].

So finden wir einen Komplex widerstreitender Charakterzüge in Friedrichs Anlage. Es ist eine unselige, schon in sich paradoxe Zusammenstellung. Man muß sich sagen, daß dieser Mensch, je jünger er war, je weniger er sich noch zu begreifen begann, um so haltloser dem Spiel der Gegensätze preisgegeben war. Schon in der Erfassung seines Ideals schwankt der Knabe und Jüngling. Bald sieht er die ersehnte Größe nur im Wollen, mit dem, je früher um so mehr, alles schon erreicht ist, bald als junger rationalistischer Idealist in der erst zu erarbeitenden Harmonie, nach der seine Sehnsucht, sein Glücksbedürfnis verlangt. Offenkundig verachtete er den zufriedenen, plattharmonischen Durchschnitt, was ihm, da er es seiner Anlage nach früh und rücksichtslos gezeigt hat, von vornherein einen bösen Stand schuf, weil er als Knabe doch fast nur auf Durchschnittsmenschen angewiesen war, und die Besseren keine Zeit oder kein Verständnis für ihn hatten. Wie oft mochten ihm fehlerlose Musterknaben zur Nacheiferung vorgehalten worden sein! Wir hören das Resultat der Knabenbetrachtungen aus dem zweiten Jugendbrief an Wilhelm[2]: „Über die Fehlerlosigkeit denke ich ziemlich einig mit Dir. Im strengsten Verstande ist das Vorgeben ebenso widersinnig als wenn jemand sagt, er hätte einen Cörper gefunden, der eine ganz vollkommene Kugel sey. — Wir verstehen aber, denke ich, darunter ein mittleres Maß an allen Seelenkräften, ein Mensch, der es besitzt, lebt recht ordentlich und anständig, ist ziemlich liebenswürdig, ziemlich klug, und thut das, was die Menge mit Verehrung nennt. Er schweift also nirgends sehr ab, stößt nicht an; mit einem Worte, er hat so etwas der Tugend ähnliches; in critischen Fällen, wo eigentlich mehr dazu gehört, muß ihm der liebe Gott helfen. Er ist alles, was ein gewöhnlicher Mensch seyn kann. — Die Bildner der Menschen haben ihre Einrichtungen als Staaten und Religionen, und in kleinen Kreisen Gewohnheiten und Cursivmoralen, an die man glaubt durch Ehre und Schande, nach den allgemeinen Eigenschaften der Classe recht sehr

[1] S. 21. [2] Br. S. 5.

gut gemacht, um die Menschen unschädlich und doch auch ein klein wenig gut zu machen. Für gewöhnliche Menschen verdient daher der Inbegriff dieser Eigenschaften, welchen Du Fehlerlosigkeit oder Rechtlichkeit nennen kannst, alle mögliche Empfehlung, und laß uns ja das Genie nicht machen wollen. Das wahre Genie oder der Reichtum kann sich nicht in diesen fremden Maßstab fügen, bald überspringt es ihn weit, bald bleibt es zurück[1]." Das Leben dieser Unanfechtbaren ist ihm Schein; ein Querpfeifer selbst, wofern sein ganzes Wesen und Trachten die Querpfeiferei ist, ist ihm lieber. „Aber wer nicht ist, was er ist und wäre er Gott, der macht sich selbst zu nichts, ja zu weniger als nichts, denn alles was er ist, ist verneinend", schreibt der Neunzehnjährige. Man kann sich denken, wie er sich dagegen verstockte, von einem „Schulmeister" sich zu etwas „machen" zu lassen und über dem Suchen und Wünschen nach der Offenbarung seiner Bestimmung die beste Gelegenheit versäumte, sich die notwendigen Grundlagen des Wissens anzueignen.

Etwas der Tugend Ähnliches, nennt er diese Scheintugend des Durchschnittsmenschen. Das erinnert lebhaft an Kants adoptierte Tugenden, die mit den wahren Tugenden „große Ähnlichkeit" haben[2]; sie beruhten aber nicht auf dem Bewußtsein von der Würde der menschlichen Natur, sondern auf dem Übereinkommen und dem Beifall der Menge. „Der Mensch von melancholischer Gemütsvorstellung (dagegen) bekümmert sich wenig darum, was andere urteilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich deshalb bloß auf seine eigene Einsicht[3]." So verschmäht auch der bekenntnisfrohe Herkules Musagetes die Menge[4] und freut sich, daß das Gesindel ihn haßt[5]. Auch „was gute Gesellschaft genannt wird, ist meistens nur eine Mosaik von geschliffenen Karikaturen"[6]. So bereit Friedrich ist, Mängel zu übersehen, wie wir uns erinnern, wenn nur eine Anlage zur Erhabenheit da ist, so kritisch ist er, wenn er diese nicht wittert, selbst den anerkannten Großen der antiken Überlieferung gegenüber. Wo nur kolossalische Taten geschehen ohne tiefe Wirkung, kann ja auch eine brutale Elementarkraft siegen, so meint er zweifelnd zur römischen Geschichte zur Zeit Sullas: „Freilich, denke ich, es hätte bei diesen Anlässen mehr geschehen können, und vielleicht waren nur zwei

[1] Daher auch die Beliebtheit mittelmäßiger Dichter.
[2] a. a. O., S. 413. [3] S. 417.
[4] Jugendschriften II, 430, Zeile 46.
[5] Ebenda, 430, Zeile 52. [6] Athen.-Fragm. Nr. 5.

Genies, Cicero und Cato, die anderen wollten auch nur gern Villen haben und Muränen essen, oder wie Cicero sich im Senate reden und bewundern hören." Und dann sind sie auch nichts als Durchschnitt.

D. Das Resultat: Sein seelischer Zustand

So fing er an, je mehr er sich in sich zurückzog, „jeder Laune zu dienen"[1], die ihn anwandelte, bis die fürchterliche Erkenntnis sich durchrang, daß auf diesem Wege von der Erreichung großer Ziele nicht die Rede sein konnte. Mit Schaudern stellt er fest, wie unerträglich seine Stimmungen in Kontrasten sich drängen; noch eben voll Enthusiasmus, findet er sich bald in einem „sonderbaren Humor, über alles zu lachen"[2] oder er gesteht (und all das gilt ja so gut für die vorhergehenden Jahre wie für 1791): „Was ich eigentlich am meisten an mir zu tadeln habe, dafür finde ich keine Worte, es gehört mit dahin, daß die seltsamsten Absprünge, von der höchsten Höhe zu der tiefsten Tiefe meinem Gefühl so gewöhnlich sind[3]." Und je erhöhter sein Zustand ist, um so mehr ist er dem Umschlagen ausgesetzt. Mit jedem Moment wechseln dann die Leidenschaften in ihm und man hat stets nur die Ansicht eines Augenblicks[4].

Je weiter wir nun in die Knabenzeit zurückgehen, um so mehr überwiegen die schweren, lastenden Stimmungen; je klarer seine Selbsterkenntnis und Resignation wird, je mehr er dementsprechend Ergänzungsanschluß sucht und allmählich findet, je mehr er seine „Richtung" erkennt und sich auf sein großes Ziel zu konzentrieren weiß, um so häufiger siegt er über sie. Eine unbekämpfbare, zu stumpfer Indolenz und finsterem Brüten führende Mutlosigkeit war für die ganze Familie ein bekanntes Symptom in Friedrichs Auftreten. Sie müssen wir ins Auge fassen. Auf der ersten Seite des ersten Briefes an Wilhelm ist davon schon die Rede: „Ich biete Dir alles, was ich habe und mehr als (ich) bis itzt gab — wegen der bekannten Mutlosigkeit. Diese zu überwinden, brauche ich nur ein gewaltsames Aufraffen meiner Kräfte, — denn bei meinem Interesse an der Natur ist der Stoff unendlich. — Ich habe mich oft durch einen gewissen geistigen Schmutz, der allen Dingen anhängt, an Betrachtung des Interessanten hindern lassen. . . . Mein Wahlspruch ist in diesen Worten:

[1] Br. S. 25. [2] Br. S. 8. [3] Br. S. 26. [4] Br. S. 55.

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
Auf! Schüler, bade unverdrossen
Die irdsche Brust in Morgenroth“ [1].

Und etwas später [2]: „Die Menschheit ist etwas wunderbar Schönes, etwas unendlich Reiches — und doch zerfrißt das Gefühl unserer Armuth jeden Moment meines Lebens. Und dann gibt es Zeiten, wo das Beste, was ich mir zu denken vermag, meine Tugend [3], wenn sie auch auf den Augenblick erreichbar würde, mich anekelt.“ Oder er schließt an die beglückende Vorstellung des Zusammenlebens mit Wilhelm den Satz an: „Dann fährt aber wohl einmal der störende Gedanke dazwischen (Dir darf ich ihn sagen) — wie ich vielleicht bald auch hier Leere fühlen und von neuem in das Bewußtsein der tiefsten Armuth herabgestoßen werden würde [4].“ Man versteht nun die Furcht, auch der Bruder könne einmal dem Kleinmut verfallen, noch besser. Mit einer erschreckend präzisen Schärfe hat Friedrich den Zustand geschildert zur Einleitung der „Lehrjahre der Männlichkeit“ in der Lucinde: „Pharao zu spielen mit dem Anscheine der heftigsten Leidenschaft und doch zerstreut und abwesend zu sein; in einem Augenblicke von Hitze alles zu wagen und sobald es verloren war, sich gleichgültig wegzuwenden: das war nur eine von den schlimmen Gewohnheiten, unter denen Julius seine wilde Jugend verstürmte. Diese eine ist genug, den Geist eines Lebens zu schildern, welches in der Fülle der empörten Kräfte selbst den unvermeidlichen Keim eines frühen Verderbens enthielt. Eine Liebe ohne Gegenstand brannte in ihm und zerrüttete sein Inneres. Bei dem geringsten Anlaß brachen die Flammen der Leidenschaft aus; aber bald schien diese aus Stolz oder aus Eigensinn ihren Gegenstand selbst zu verschmähen, und wandte sich mit verdoppeltem Grimme zurück in sich und auf ihn, um da am Mark des Herzens zu zehren. Sein Geist war in einer beständigen Gährung; er erwartete in jedem Augenblick, es müsse ihm etwas außerordentliches begegnen. Nichts würde ihn befremdet haben, am wenigsten sein eigner Untergang. Ohne Geschäft und ohne Zweck trieb er sich umher unter den Dingen und unter den Menschen wie einer, der mit Angst etwas sucht, woran

[1] Goethes Faustfragment von 1790, Vers 90.
[2] Nov. 91, Br. S. 25. [3] s. oben S. 58. [4] Br. S. 28.

sein ganzes Glück hängt. Alles konnte ihn reizen, nichts mochte ihm genügen. Daher kam es, daß ihm eine Ausschweifung nur so lange interessant war, bis er sie versucht hatte und näher kannte. Keine Art derselben konnte ihm ausschließend zur Gewohnheit werden: denn er hatte eben so viel Verachtung als Leichtsinn[1]." Aber auch noch später (in Leipzig) kommen Julius diese Zustände mit ihrer „Wut der Unbefriedigung", in der er jede „Ansicht vom Ganzen seines Ich" verliert[2] und in denen ihn das klare Gefühl überfällt, „er werde plötzlich zu Grunde gehen". „Die Reue unterdrückte er (dann) durch Stolz, und die Gedanken und Bilder des Selbstmordes waren ihm schon in seiner frühesten jugendlichen Schwermut so geläufig gewesen, daß sie den Reiz der Neuheit für ihn verloren hatten[3]." Die Göttinger Studienzeit 1790/91 steht noch ganz unter dem Zeichen des „kränklichen Herzens"[4], wo nur der Verstand genießt und noch nicht die Liebe zu einem Gegenstand die tätige Kraft zum Wirken entfaltet[5], die Wilhelm beständig anzuregen suchte.

Drei Faktoren, die wir schon kennen, machen diesen seinen Zustand so heillos und so unerträglich, daß schon der Knabe häufig mit dem Gedanken gespielt hat, sich durch Selbstmord vor der Wiederkehr solcher seelischer Leiden zu sichern: Die Maßlosigkeit seiner Wünsche und Ziele, die Unzuverlässigkeit seiner Kräfte und die furchtbare Schärfe seiner Selbstbetrachtung. „Es ist unseren Kenntnissen von der Seele[6] (d. h. seiner Seele) ganz analogisch, wenn ich vermuthe, daß viele, die sich selbst belügen, der Schmerz in dem Augenblick töten würde, da sie der Wahrheit ganz theilhaftig würden. Die Freuden, denen sie am meisten nachlaufen, sind kurze Irrthümer — und die schönsten Freuden sind so vergänglich, weil die Wahrheit sehr bald ihr furchtbares Recht geltend macht. Ohne Irrthum würde alle Thätigkeit erlahmen, denn nur wenn ein Gedanke den Schein eines unendlichen Werths erlügt, erhält die Neigung volle Kraft, ihn wirklich zu machen. — Diese Lüge der Natur gibt der Jugend ihre Energie, bis eine kurze oder lange Erfahrung gelehrt hat, daß alles nichtswürdig sei. Wie groß muß der Mann seyn, in dessen Brust die reine Wahrheit ruhen kann, ohne das irdische Gefäß zu zermalmen? Wofern es nicht alle menschliche

[1] Lucinde, S. 119ff. [2] Lucinde, S. 163. [3] S. 167f.
[4] Briefe S. 15. [5] S. 38.
[6] Man denkt natürlich unwillkürlich an Moritzens Erfahrungsseelenkunde.

Kraft übersteigt[1]." Also, wenn die unendlichen Ziele nicht da sind, so muß er sie jedesmal vortäuschen, wenn er überhaupt tätig vorwärtskommen will. Diese ideale Lüge aber glauben zu können, hindert ihn die zersetzende Kritik seines Verstandes. „Meine Kräfte sind weit größer als meine Tätigkeit, denn noch immer kämpfe ich mit dem Gedanken: ‚es ist doch alles umsonst'. Fürchterlicher Abgrund! Zu stolz das ‚Etwas besser' der Mühe wert zu achten, sich danach zu bücken, sinken wir von der höchsten Einsicht, mit den schwächsten Menschen, immer tiefer in Trägheit und Selbstverachtung. Wir sollen steigen, oder schnell endigen. — Gieb mir den Glauben der Jugend wieder (den er doch auch schon besessen hat), und das Größte wird mir nicht zu schwer sein. Aber alles ist mir unbefriedigend, leer und ekelhaft — Du selbst — ich selbst. Mir dünkt oft, als wäre es mir gleichviel, gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich zu sein[2]." Das sind Resultate rückblickender Erkenntnis; die Zeit, „wo ich zum erstenmal etwas deutlicher voraussah, daß ich ewig unbefriedigt sein würde", kam erst in Göttingen[3], wie wir sehen werden, von besonders heftigen Verzweiflungsanfällen begleitet, die er ohne den Bruder wohl nicht überstanden hätte, aber auch schon mit heilender Resignation. In der ersten Jugend überwog die stumpfe Indolenz. Die Angst vor diesem alpdrückenden Zustand bleibt lange Jahre in ihm lebendig. „Das Äußere (seines Ausdrucks) trägt die Spur der gepreßten Lage, in der mein Herz sich fast immer ängstigt[4]." Besonders aufschlußreich ist ein Passus vom Mai 1792[5]: „Meine verborgensten Kräfte sind lebendig, alles in mir ist rege und ich suche nur das, wo ich zuerst mich von meiner drängenden Fülle erleichtern kann. Ich läugne Dir nicht, daß ich noch mit geheimer Bangigkeit mich selbst beobachte, in der Furcht, es möchten, beim Mißlingen, mit doppelter Verzweiflung alle diese Kräfte in ihren vorigen angstvollen Schlaf zurücksinken. Diesen Sommer darf ich mehr für mich selbst leben, und kann es, da ich sehr gestärkt bin(!). Das Denken über moralische Gegenstände, welches mich zuerst zur Metaphysik trieb, wird mich beschäftigen, und vielleicht auch — die Kunst. Vom Denken ließ ich nur aus vollendeter Verzweiflung ab — und hier bin ich des Gelingens gewisser. Nicht so in der Kunst; ich habe aber sehr guten Grund zu glauben, daß sie mich glücklicher machen

[1] Br. S. 62. [2] Br. S. 70. [3] Br. S. 16. [4] Br. S. 42. [5] Br. S. 45.

würde. — Mein Geist gewinnt an Stärke und Ruhe, ja auch an Heiterkeit, und vielleicht werde ich einmal den Entschluß, die Welt zu verlassen, den ich nur aufgeschoben hatte, vollends aufgeben[1]." Das ist ein Wort, in dem die Ahnung seiner ganzen Entwicklung liegt bis zum Bankerott seines einseitigen Intellektualismus und der Flucht in den Schoß der katholischen Kirche, die in gewissem Sinne ja auch ein Selbstmord ist. Er selbst nennt später sehr treffend diese Zustände Seelenkrankheit[2]. Der Gegensatz, den er sich setzt, ist Männlichkeit, die er in dieser Verbindung ganz und lediglich in unentwegtem und von außen und innen unbeirrbarem Wirken erkennt. Aus solcher Seelenkrankheit heraus sagt er — in deutlicher Persiflierung seines unfruchtbaren Grundbranges: „In allen Dingen sind wir enge endliche Wesen, nur in einem macht uns (heißt: mich) Gott unendlich — in der Zerrüttung[3]." Nicht zu unterschätzen ist natürlich für die Entwicklung dieses unerträglichen Zustandes der Seelenkrankheit die ansteckende Wirkung, welche das Wertherfieber in all seinen Auswirkungen durch die Lektüre auf ihn ausübte. Wurde das doch von Schlosser am Schluß seiner Abhandlung über das Erhabene, die er der Übersetzung des Longin anhängte, geradezu als ein edler, der Erhabenheit nebengeordneter Zustand gepriesen[4]: „Auch hätte ich noch viel von einer dem Erhabenen ganz entgegengesetzten und nicht weniger edlen und schönen und äußerst interessanten Empfindung zu sagen, nämlich von der gänzlichen Abspannung der Seele, wo ihr nichts übrig bleibt, als abzutreten und wo möglich wäre, sich völlig zu vernichten. Ich erinnere mich nicht, daß diese so interessante Lage der Seele von jemand noch untersucht worden wäre. Auch erinnere ich mich keines Dichters, der sie edler, schöner, wirksamer dargestellt hätte, als der Verfasser der Leiden des jungen Werthers. Ich muß aber diesen Gegenstand fahren lassen, so ungern ich's tue, so nah er mit meiner

[1] Über das Recht zum Selbstmord hat er sich noch in den Fragmenten in einer Weise geäußert, die durchaus erklärend hierher gehört: „Der Selbstmord ist gewöhnlich nur eine Begebenheit, selten eine Handlung. Ist es eine Begebenheit (d. h. natürlich ein zufälliges, losgelöstes Ereignis ohne zwingende Vorgeschichte), so hat der Täter immer Unrecht, wie ein Kind, das sich emanzipieren will. Ist es aber eine Handlung, so kann vom Recht gar nicht die Frage sein, sondern nur von der Schicklichkeit . . . Es ist ein Unrecht, freiwillig zu sterben, aber oft unanständig, länger zu leben." (Athen.-Fragment Nr. 15.)

[2] Br. S. 25 und 27. [3] Br. S. 27.

[4] S. 353 f. der Longinübersetzung von 1781.

Betrachtung verwandt ist; denn wenn dieser Zustand edel und interessant sein soll, so muß er eine Folge des zu mächtigen Gefühls des Erhabenen sein, das die Kräfte überspannt und zerrissen hat." Der Einfluß des „Werther" auf Karl Philipp Moritzens „Anton Reiser" ist bekannt; auch in ihm haben wir diese Seelenkrankheit, und gerade das Spiel mit dem Selbstmord ist in seiner paradoxen Süßigkeit im „Anton Reiser" unter teilweisem Einfluß von „Werthers Leiden" mehrfach geschildert. Wie mochte Friedrich jenes Wort Reisers[1] von dem „Gefühl, daß er sich selbst nicht entfliehen konnte", berühren, welches aus der Angst geboren war, „sich unter der Menge verlieren" zu können. „Daß er nun unabänderlich er selbst sein mußte und kein anderer sein konnte, daß er in sich selbst eingeengt und eingebannt war — das brachte ihn nach und nach zu einem Grade der Verzweiflung, der ihn an das Ufer des Flusses führte, welcher durch einen Teil der Stadt ging, wo dasselbe mit keinem Geländer versehen war[2]." — Ein andermal lehnt sich Reiser weit über die Brüstung, um in fatalistischer Stimmung sich dem Schicksal hinzugeben und mit der äußersten Verschiebung des körperlichen Schwerpunktes bis an die Pforte des Todes sich heranzudrängen. All die Stellen, wo solches geschehen war, konnte Friedrich aufsuchen und seine Stimmung durch sinnliche Assoziationen verderblich steigern.

Kant spricht mit Anerkennung von der Schwermut, die den Erhabenen befallen kann, „insofern sie sich auf dasjenige Grausen gründet, das eine eingeschränkte Seele fühlt, wenn sie, von einem großen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat"[3]. Solche und ähnliche zeitgemäße Betrachtungen konnten dem bücherverschlingenden Knaben wohl seine bizarren Zustände noch bedeutend erscheinen lassen, wie er ja später auch Julius[4] ausdrücklich bekennen läßt: „Er glaubte, es sei notwendig, daß edle Naturen in gemeinen Verhältnissen und in den Augen der Menge einfältig oder rasend erscheinen müßten" oder ironisch[5], „daß Narrheit und Dummheit im Großen das eigentliche Vorrecht der Männer sei[6]."

[1] In Ludwig Geigers Neudruck in den Literaturdenkmalen Nr. 23, S. 232.
[2] Vgl. auch Dessoir, a. a. O., S. 36. [3] Beobachtungen . . . a. a. O., S. 414.
[4] Lucinde, S. 133. [5] Ebenda S. 142.
[6] Vgl. auch die vortreffliche knappe Charakteristik bei Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik, S. 14ff.

Nichts kann für uns zum Abschluß dieser Untersuchung über die Art seines Denkens, Fühlens, seines moralischen Wesens und seines Gebarens auf Grund seiner Veranlagung instruktiver sein, als mit seinen Augen in einen Spiegel zu schauen, in dem er sich selbst unter furchtbarer seelischer Erschütterung sah. Ich meine seine frühesten Betrachtungen und Berichte über Shakespeares Hamlet.

Auf Shakespeare und speziell auf Hamlet waren die Schlegels in ihrer Jugend schon in denen ihnen am nächsten liegenden Schriften fortwährend gestoßen. Den ersten Waffengang für seine Anerkennung hatte der große Oheim Johann Elias gemacht in seinem Aufsatz: Vergleichung Shakespears und Andreas Gryphs bey Gelegenheit des Versuchs einer gebundenen Übersetzung von dem Tode des Julius Cäsar, aus den englischen Werken des Shakespear[1]. — Auf den Hamlet hatte er schon 1745 im 35. Stück des „Fremden" hingewiesen[2]. Dann zog ihn Mendelssohn in der Besprechung einiger Grundfragen aus des Vaters Kunstlehre in den „Briefen, die neueste Literatur betreffend" im 84. Briefe[3] heran, um seine so regelwidrige und doch so erhabene Gewalt über das Gemüt und die Leidenschaften der Hörer zu rühmen. Einen weiteren starken Hinweis speziell auf Hamlet fand Friedrich auch in den Betrachtungen Mendelssohns über das Erhabene und Naive[4]. Schließlich mußte der Anton Reiser ein wahres Feuer der Teilnahme entzünden. Macbeth, Lear und Hamlet sind die Kunstwerke, welche Reiser — Moritzen aus modriger Beschränktheit befreien, und seine Shakespearenächte mit dem Mitternachtskaffee läßt Friedrich sicher als „erhaben" gelten. „Durch den Shakespeare war er die Welt der menschlichen Leidenschaften hindurchgeführt — der enge Kreis seines idealischen Daseins hatte sich erweitert — er lebte nicht mehr so einzeln und unbedeutend, daß er sich unter der Menge verlohr — denn er hatte die Empfindungen Tausender beim Lesen des Shakespeare mit durchempfunden. — Nachdem er den Shakespeare, und so wie er ihn gelesen hatte, war

[1] Berlin 1741. In den Beyträgen zur kritischen Historie, 28. Stück, 1741, 7, 540—572; in den von Joh. Heinrich Schlegel herausgegebenen Werken, Bd. 3, Kopenhagen und Leipzig 1764, S. 27—64; in den Deutschen Literaturdenkmalen Nr. 26, S. 71—95.

[2] Siehe Antoniewicz, D. L. D. a. a. O., S. LXXXIV.

[3] Bd. V, Berlin 1762, S. 111 f.

[4] Bei Brasch a. a. O., II, S. 183 f. und S. 191 f., vgl. auch Goldstein a. a. O., S. 115 und 117.

er schon kein gemeiner und alltäglicher Mensch mehr“[1]. Wie Mendelssohn führte ihn auch Moritz zu den Monologen des Hamlet: „Die Monologen des Hamlet hefteten sein Augenmerk zuerst auf das Ganze des menschlichen Lebens — er dachte sich nicht mehr allein, wenn er sich gequält, gedrückt, und eingeengt fühlte; er fing an, dies als das allgemeine Loos der Menschheit zu betrachten[2].“ — Inzwischen hatte ihn wohl Mendelssohn über die Literaturbriefe zu Lessing geleitet, den er freilich 1792 noch so wenig kennt, daß er ihn mit Garve, Engel und Wezel in einer Schule für sich vereinigt, deren Charakter „geistlose kalte Correktheit“ sei, die „keine bestimmte Manier“ hätte[3]. Und über die deutsche Literatur war der Sturm- und Drangenthusiasmus für Shakespeare gebraust. Vom Sturm und Drang aber ist Friedrich damals ganz allgemein stark bestimmt. Goethe ist ihm erhaben (der junge!) und der Stil seiner Jugendbriefe ist voll von Anklängen an die Sprache der Stürmer.

Michaelis 1791 spielte die Dresdener Theatergesellschaft in Leipzig und führte den Hamlet auf. Trotzdem das „Stück überall abscheulich gegeben wurde, bewegte es auch so einige Tage mein ganzes Herz“. Er berichtet über seinen Eindruck an den Jugendfreund Pape und an Wilhelm unter anderem: „Hamlets Art, über die Dinge zu denken, scheint mir das Hauptziel des ganzen zu sein; diese wird immer mehr entwickelt durch mancherlei Begebenheiten und hebende Contraste hindurch, bis die Wirkung, die diese Denkungsart, je deutlicher sie sich entfaltet, in dem Hörer hervorbringt, in der Scene, wo die verwirrte Ophelia singt, in Verzweiflung des Gefühls und endlich in der Todtengräber-Scene in die höchste Verzweiflung des Verstandes übergeht, und nun ihren Gipfel erreicht hat. Die letzten Scenen in ihrem raschen Fortgange mit dem ritterlichen Zweikampf, dem allgemeinen Sterben, dem kriegerischen Aufzug über die Wahlstatt und dem feierlichen Begräbnis, haben etwas, welches gleichsam den ganzen verzweiflungsschwangern Eindruck tief und dauernd in das Herz schlägt[4].“ So persönlich ist schon der erste Eindruck. Wie aber erging es ihm erst, als er im Juni 1793 aus Veranlassung einer Notiz Wilhelms den Hamlet wieder im Urtext las! „Ich habe gestern Abends den Hamlet gelesen. In meiner jetzigen Stimmung war

[1] L.-D. Nr. 23, S. 234 = 3. Teil, S. 49.
[2] Neudruck S. 234f. = 3. Teil, S. 50. [3] Briefe S. 51f. [4] Br. S. 24.

das nichts; das liegt mir nun alles im Sinne, und ich weiß nicht, wie ich das empörte Herz beſänftigen ſoll. Erwarte nur nichts Außerordentliches; was ich ſagen werde, wird Dir vielleicht ſehr alltäglich und naheliegend, vielleicht eine ſpitzfindige Grille, vielleicht abenteuerliche Schwärmerei ſcheinen. Der Gegenſtand und die Wirkung dieſes Stücks iſt die heroiſche Verzweiflung, d. h. eine unendliche Zerrüttung in den allerhöchſten Kräften. Der Grund ſeines innren Todes liegt in der Größe ſeines Verſtandes. Wäre er weniger groß, ſo würde er ein Heros ſeyn. — Für ihn iſt es nicht der Mühe wert, ein Held zu ſein; wenn er wollte, ſo wäre es ihm nur ein Spiel. Er überſieht eine zahlloſe Menge von Verhältniſſen — daher ſeine Unentſchloſſenheit. — Wenn man aber ſo nach Wahrheit frägt, ſo verſtummt die Natur; und ſolchen Trieben, ſo ſtrenger Prüfung iſt die Welt nichts, denn unſer zerbrechliches Daſein kann nichts ſchaffen, das unſren göttlichen Forderungen Genüge leiſtete. Das Innerſte ſeines Daſeins iſt ein gräßliches Nichts, Verachtung der Welt und ſeiner Selbſt. Dies iſt der Geiſt des Gedichts; alles andre nur Leib, Hülle. Und dieſer kann ſeiner Natur nach nur von ſehr Wenigen gefaßt werden; ſo daß es wohl geſchehen, daß im Schauſpielhaus kein Einziger von den Spielenden, und auch kein einziger von den Zuſchauern etwas von der Sache ahndet. — Unglücklicher wer ihn verſteht! Unter Umſtänden könnte dies Gedicht augenblicklichen Selbſtmord veranlaſſen, bei einer Seele von dem zarteſten moraliſchen Gefühl. Ich weiß noch was es auf mich wirkte als ich vor anderthalb Jahren es in der erbärmlichſten Vorſtellung ſahe. Ich war mehrere Tage wie außer mir. — Seine Größe wird vielleicht paradox ſcheinen (!); meine Beweiſe ſind ſein anerkannter Muth und Verſtand; vornehmlich aber eine gewiſſe Beſonnenheit, überhaupt das ſicherſte Kennzeichen des Helden ... Mein beſter Beweis aber iſt ſeine erhabene Begeiſterung für das Wenige Gottähnliche, was etwa noch im Menſchen wohnt. So z. B. die Stelle in der Scene mit Guildenſtern und Roſencrantz: I have at late — man delights not me[1]. Seine rieſenhafte Überlegenheit über alle, die um ihn ſind, ſpringt in die Augen. Nur für den, der ihn faßt, werden dieſe ſo im dämmernden Hintergrunde ſchweben; verſinkt man nicht ganz in Hamlet,

[1] 2. Akt, 2. Szene.

treten diese mehr vor, so ist das Ganze eine Plattheit[1]." Man kann wohl sagen, daß er sich selbst hier ganz in Hamlet hineinsieht, ohne damit seiner Erklärung Gewalt antun zu müssen[2]. So muß denn bei ihm die höchste tragische Erschütterung eintreten, die sich je ein Dichter für sein Stück träumen könnte. In einem anschließenden Brief fährt er fort: „Die Begierde seinen Vater zu rächen, der Unwille über seine Mutter ist nur der Anlaß zu Hamlets innerer Zerrüttung, der Grund davon liegt in ihm selbst, in dem Übermaß seines Verstandes (oder vielmehr in der falschen Richtung desselben, und in dem Mangel verhältnismäßiger Kraft der Vernunft) und der Inhalt selbst Verzweiflung macht ein wahres Ende unmöglich." Auch später vergleicht er noch sein Gebaren mit dem Hamlets[3] und erwägt Pläne, über ihn eine Arbeit zu schreiben[4]. Diese eigensymbolische Bedeutung behält Hamlet unentwegt für ihn. Weiter unten wird von einem in dieser Richtung gehenden Anstoß durch Herder die Rede sein und in der Kritik der Schillerschen Arbeit über Goethes Meister[5] wendet er sich, ebenso wie in seinem eigenen Meisteraufsatz, gegen die künstlerische Verschleierung des seinem eigenen Charakter gemäß „nachdichtenden" Goethe und gegen die Billigung der Meisterschen Gedanken über Hamlet durch Schiller. Jetzt wird Hamlet in der neuen, durch Kant, Schiller, Fichte bestimmten Terminologie im Grunde doch genau ebenso charakterisiert: „Er weiß, möchte ich sagen, alles, nur das nicht, was man zunächst braucht. Er hat die Fäden verloren, wodurch er das Unendliche mit dem Endlichen verknüpfen, und das, was sein soll, mit dem, was ist, in Übereinstimmung bringen könnte; daher steht er still, obgleich er will, was er soll, und kann, was er will, und hört noch lebend auf zu leben. Seine großen Kräfte sind feindlich gegeneinander gerichtet, hemmen sich gegenseitig und heben sich auf." Hier haben wir also eine Kunst, die von ungeheurer Wirksamkeit ist, die aber auf Zuständen fußt, die er in sich ausrotten möchte und zugleich aus der ganzen künftigen Menschheit, eine

[1] Br. S. 94ff.

[2] Höchst interessant ist es, damit die Analyse Fr. Th. Vischers zu vergleichen, in seinen Kritischen Gängen, Neue Folge, 2. Heft, Stuttgart 1861, S. 65ff., die ganz unabhängig von diesen Äußerungen Schlegels entwickelt ist. Sie stimmt in den Grundzügen mit ihnen überein.

[3] Br. S. 217, 20. Mai 95. [4] Br. S. 270f., 6. März 96.

[5] Rezension der Horen von 1796, 4. St., Jugendschr. II, S. 11ff.

Kunst also, die bei aller Anerkennung ihrer eminenten Größe doch für seinen hochgespannten Idealismus der Vergangenheit angehören sollte. Wir erinnern uns der Betrachtungen, welche der Vergleich mit Karl Philipp Moritzens Kunstanschauung und seine notwendige Stellung zu dieser mit sich brachte[1]. Es handelt sich hier um ein idealisches Kunstwerk nach der Terminologie des Studiumaufsatzes, und zwar im besonderen um eine philosophische Tragödie, durch die nicht nur der Verstand, sondern auch die Vernunft interessiert ist; es handelt sich um den Höhepunkt der bisherigen ganz auf Charakteristik und Individualität ausgehenden künstlichen Bildung, die erst von jetzt ab das hohe Ziel der natürlichen Bildung aufrichtet und in Goethe den Heros der künftigen harmonischen und ganz auf das Allgemeine gerichteten Kunst verehrt. Es wird deutlich, wie paradox dieser Kopf ist, der in dem Augenblick, wo er eine absolute Theorie ankündigt, nach der die Praxis in der weiteren Entwicklung sich richten könnte, eine schöne und eine idealisch-philosophische Kunst unterscheidet, und dabei diese Unterscheidung letzten Grundes auf seine Selbstanalyse aufbaut, ohne sich dessen bewußt zu sein. Denn die schöne Kunst ist die, die sein Bedürfnis für die Zukunft verlangt, und die philosophische ist die, welche seine kritische Selbstzersetzung als verwerflich und vernichtend für ihn selbst in die Vergangenheit schieben muß. Aber lasset diesen Mann erst mit sich ins reine kommen, lasset ihn einen Ausgleich finden für seine Dissonanzen und — wenn es ihn nicht mehr zerstören kann — annehmen, was er in sich findet, so wird er zu dieser individualistischen, charakterisierenden Kunst zurückkehren, um zu preisen, was er nur aus Angst vor sich gescheut hat. Der leidenschaftliche Klassizist wandelt sich in den seiner selbst sicheren Romantiker. Der erstere muß am Anfang, der letztere am Ende der Lehrjahre der Männlichkeit stehen. Freilich für das Resultat des immer bleibenden Mangels an tätiger Kraft bleibt das gleich. Nur in der Sphäre des Verstandes (wenn auch in seinem höheren Sinn des intuitiven Verstandes) wird der Ausgleich möglich werden, d. h. in seiner Weltanschauung. Ein Kunstwerk kann er nicht schaffen, das höchste Erzeugnis rein produktiver Kraft; und in diesem Punkte wird er sich nur dadurch helfen können, um an sich zu glauben, daß er die Fülle der Anschauungen, die nur im Leben des einzelnen,

[1] Oben S. 97 ff.

in seiner vielseitigen Persönlichkeit eine Einheit bildet, zur Einheit der Kunstform stempelt, wie in der Lucinde, und so, wie Steppuhn[1] formuliert, die Einheit des Lebens mit der Einheit der Leistungsform verwechselt. Und um daran glauben zu können, muß eine systematische Grundlegung gefunden werden.

„Man verkennt den Hamlet oft so sehr," heißt es jetzt im Studiumaufsatz, „daß man ihn stückweise lobt," während doch ein Zusammenhang des Ganzen da ist, nur tief verborgen dem, der mit irrigen Voraussetzungen und Grundsätzen ihm naht. „Der Mittelpunkt des Ganzen liegt im Charakter des Helden. Durch eine wunderbare Situation wird alle Stärke seiner edeln Natur in den Verstand zusammengedrängt, die tätige Kraft aber ganz vernichtet. Sein Gemüt trennt sich, wie auf der Folterbank nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergerissen; es zerfällt und geht unter im Überfluß von müßigem Verstand, der ihn selbst noch peinlicher drückt, als alle die ihm nahen. Es gibt vielleicht keine vollkommenere Darstellung der unauflöslichen Disharmonie, welche der eigentliche Gegenstand der philosophischen Tragödie ist, als ein so grenzenloses Mißverhältnis der denkenden und der tätigen Kraft, wie in Hamlets Charakter. Der Totaleindruck dieser Tragödie ist ein Maximum der Verzweiflung[2]." „Man sollte," fügt er in der Anmerkung hinzu, „diesen sittlichen Schmerz über unendlichen Mangel und unauflöslichen Streit nie mit tierischer Angst verwechseln: wiewohl die letztere im Menschen, wo das Geistige mit dem Sinnlichen so innig verwebt ist, sich oft zu jener gesellt." Wer kann zweifeln, daß das Selbstbekenntnis ist? Der sittliche Schmerz des ganz zerrissenen und verzweifelten war mit physischen Angstzuständen verbunden und quoll aus ihnen herauf.

Goethes Hamletbetrachtung im Wilhelm Meister ist ihm durchaus nicht gleichartig. Er freut sich nur, den „vollständigen Zusammenhang" durch ihn bestätigt zu sehen. Sonst betont er den Unterschied scharf, wenn er meint, wahrhaft göttlich sei seine Erklärung, wie Hamlet wurde (d. h. also die Darlegung seiner Erlebnisse). „Nur vergesse man auch nicht, wie er war" (d. h. also, was er tut: die Analyse seines Wesens an sich)[3]. Und später im Meisteraufsatz[4] unterscheidet er sehr wohl die

[1] In seinem Essay „Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens", Logos I, 1910, S. 271. [2] Jugendschr. I, S. 106 f.

[3] Studiumaufsatz, Jugendschr. I, S. 106. [4] Jugendschr. II, S. 105 f.

Nachdichtung der künstlerischen Darstellung von der des charakterisierenden Kritikers, der in ursprüngliche Bestandteile zerlegt, die „in Beziehung auf das Werk tot sind, weil sie nicht mehr Einheiten derselben Art wie das ganze Werk enthalten, in Beziehung auf das Weltall aber allerdings lebendig und Glieder oder Massen desselben sein können". Von hier aus hätte er wohl zu einer Erkenntnis von der Verschiedenartigkeit der Einheiten des Lebens und des Leistungswertes kommen können.

Die einzige schon in den späteren Knabenjahren erkannte Hilfe gegen diese furchtbare Hamletsche Seelenkrankheit ist also eine Mehrung der „heilsamen Tätigkeit" und die hingebende und ergänzende Teilnahme anderer zur Paralysierung der einseitigen Verstandesanlage. Freilich, solcher Teilnahme konnte er nur von wenigen und besonders Hingebungsbedürftigen sich versichert halten; im allgemeinen mußte die Wirkung, je früher, desto fataler sein; der Knabe machte seine Umgebung gewiß schon so unglücklich wie sich selbst. Seine anmaßenden und rauhen Äußerungsformen reizten doch bisweilen auch den so einzig verstehenden Wilhelm[1]. Eine peinigende Dissonanz auch hier zwischen seinen Wünschen auf der einen Seite und seinem Tun und dessen Wirkung auf der anderen! Der Anschlußbedürftige stößt beständig ab und wird schließlich ängstlich umgangen. Der Vorwurf der Rauheit trifft ihn tief, „weil er so wahr ist und mehr sagt, als es scheint. Mein Gespräch ist noch weit rauher, als meine Briefe, und es ist nicht bloß äußeres, es ist wirklich Ausdruck meines Geistes. Ich fühle selbst in mir beständigen Mißklang, und ich muß mir selbst gestehen, daß ich nicht liebenswürdig bin, welches mich oft zur höchsten Verzweiflung treibt. Es fehlt mir die Zufriedenheit mit mir und andern Menschen, die Sanftmut, die Grazie, welche Liebe erwerben kann. Ich wünschte so auf die Menschen zu wirken, daß von meiner Rechtschaffenheit immer mit Achtung, von meiner Liebenswürdigkeit allgemein oft und viel mit Wärme geredet würde. Von meinem Geiste brauchte gar nicht die Rede zu sein, oder höchstens sollte man mich verständig finden. Jedermann sollte mich gut nennen, wo ich hinträte, sollte sich alles erheitern, jeder sich nach seiner Art an mich schmiegen, und die sich was dünken, mich gnädig anlächeln. — Aber längst habe ich bemerkt, welchen Eindruck ich fast immer mache. Man findet mich

[1] Br. S. 38.

interessant und geht mir aus dem Wege. Wo ich hinkomme, flieht die gute Laune, und meine Nähe drückt. Am liebsten besieht man mich aus der Ferne, wie eine gefährliche Rarität. Gewiß, manchem flöße ich bittern Widerwillen ein. Und der Geist? — Den meisten heiße ich doch ein Sonderling, das ist ein Narr mit Geist. — . . . Wenn ich geliebt würde, so würde ich liebenswürdiger werden. Aber fast fürchte ich, es ist auch bei Dir mehr Interesse als Liebe. Es ist seltsam, zu bitten, daß das vorangehen soll, was nur folgen kann[1]." Schmerzlich stellt er später fest[2]: „Es geschieht sehr oft, daß die, so mich am besten kennen, glauben, ich handle ohne Grund und Zweck, wenn eigentlich der Fall der ist, daß ich mich nur scheue, meine Sonderbarkeit zu gestehen[3]." Ganz ähnlich muß aber auch der erste Eindruck auf Caroline in Göttingen gewesen sein[4]. Wie sehr er in der Tat fähig war, sich in ganz persönlicher Motivunterschiebung und verzerrender Vergrößerung kleiner Fehler und Vergehen in trauriger Gefühlsarmut selbst die besten Freundschaften zu verderben, müssen schon hier (für fehlende, aber sicher vorhandene Beispiele aus früheren Jahren) einige berichtende Worte über einen Zwischenfall mit Hardenberg zeigen, die ohne Kommentar deutlich sprechen: „Um bei ihm so wahr sein zu dürfen, als ich war (ich kann Dolche reden), hätte ich mehr Schmeicheleyen lügen müssen. Eitelkeit wegen meiner Meinung von seinen Talenten, und manches gleiche Interesse zog ihn nach häufigen kurzen Entfernungen immer wieder an mich, aber endlich beredete ihn doch beleidigte Eitelkeit (!), mein Benehmen sei hämische Tadelsucht, und unsinniger Stolz; er hielt mich für gefühllos und fing an, mir nicht zu trauen. Auch sah ich immer deutlicher, daß er der Freundschaft nicht fähig, und in seiner Seele nichts als Eigennutz und Phantasterei sei. (Ich sagte ihm einmal: ‚Sie sind mir bald liebenswürdig, bald verächtlich.') Dazu kam — er hatte in pöpelhafter (!) Lustigkeit schon einigemal meine Empfindlichkeit auf eine gewisse Art gereizt; endlich einmal brach ich trocken ab, mit Hindeutung auf ein Duell, obgleich er nichts gesagt, was einer Sottise entfernt ähnlich gewesen (!). Obgleich ich damals wirklich — das erstemal in meinem Leben — im Zorn war, so würde ich doch noch itzt eben so handeln (!).

[1] Br. S. 61. [2] Br. S. 92.

[3] Man denke auch an den Eindruck auf Schiller.

[4] Vgl. S. 67: „Noch immer ist die Stelle aus Carolinens Briefe in meinem Gedächtnis ‚Du zähltest den Mann unter Deine Freunde?'".

Von da erloſch ſein Zutrauen und meine Neigung für immer. Er war mir doch etwas wert — ich wollte ihm ſo gern nützen, und auch gegen ſeinen Willen iſt es doch wohl geſchehen — er hatte Intereſſe für mich und meine Eigenthümlichkeiten — Verſtand und Witz hatte er wirklich nicht wenig[1]." Nicht viel ſpäter heißt es in anderem Zuſammenhang: „Ich muß aber doch auch geſtehen, daß das Muß, ſo vielen Feind zu ſein, und niemand zu trauen, mich ängſtlich und reizbar auf Augenblicke auch gegen Freunde gemacht haben[2]." Später verſuchte er ſich eine beſondere „Kunſt der Geſelligkeit" zu bilden, von der wir noch hören werden.

[1] Br. S. 68 f. [2] Br. S. 84.

III.

Erziehung und Verhältnis zur engeren Familie

A. Erziehungsprinzipien des Vaters und ihre Nachwirkung

Die Überzeugung, daß das Kind eine intensivere und andererseits eine mehr vom Denken abziehende Beschäftigung nötig hatte, als er ihm gewähren konnte, und die schwache Gesundheit Friedrichs mochten den Vater bestimmen, ihn schon in den ersten Jahren aus dem Hause und aufs Land zu geben. Er wurde bei einem kinderlosen (!) und kinderliebenden Oheim untergebracht, bei dem jüngeren besonders vertrauten Bruder des Vaters, Johann August, für den dieser bei seiner Berufung nach Hannover eine Pfarre im Hannöverschen ausdrücklich zur Bedingung gemacht hatte. In Rehburg, in der Moorgegend um das Steinhuder Meer, war er Prediger geworden, und dort verlebte nun Friedrich seine ersten Kinderjahre. Der gute Onkel starb jedoch schon 1776, von dem Knaben also kaum gekannt, schmerzlich betrauert von der Familie in Hannover, mit der er in lebhafter Verbindung gestanden hatte. Nun kam Friedrich zu seinem ältesten Bruder Moritz, der auch Landprediger war. Seiner väterlichen Bemühungen gedenkt er bei der Nachricht von seinem Tode im Jahre 1826[1]. Ob diese Zeit ihm dienlich war, muß bezweifelt werden. Ob die überfromme „Verständigkeit" des Bruders ihm gewachsen war? Später, als er zu Unterrichtszwecken zurückmußte, kam er unter den „festen Grundsatz" seines Vaters, „daß junge Leute alles erlernen müssen, was sie erlernen können, um in der Folge eine desto freiere Wahl zu behalten und sich zu jedem Stande entschließen zu können". Nur war erstens dieser Grundsatz und die prinzipielle Strenge seiner Anschauungen bei Friedrich nicht angebracht und zweitens war er damals nicht mehr „fest". An diese verlorene Liebesmühe muß Friedrich zurückdenken, wenn er in der Lucinde[2] Julius

[1] Brief an Wilhelm, Wien, den 3. Juni 1826, Briefe S. 645: „Der Verlust unsres frommen Bruders Moritz hat mich aufs innigste gerührt, da es mir nicht zu Teil geworden ist, den guten verständigen Pfleger meiner Knabenjahre, wie ich es so sehnlich gewünscht hätte, noch einmal wiederzusehen."

[2] S. 246.

an die das Kind erwartende Geliebte schreiben läßt: „Aber über die Erziehung habe ich schon unsäglich viel gedacht, nämlich, wie wir unser Kind vor aller Erziehung sorgfältig bewahren wollen; vielleicht mehr als drei vernünftige Väter denken und sorgen, um ihre Nachkommenschaft gleich von der Wiege in lauter Sittlichkeit einzuschnüren[1]." Die Erziehungsprinzipien des Vaters müssen an sich als geradezu ideale bezeichnet werden und berühren sich vielfältig mit modernsten Anschauungen. Wir werden über sie trefflich informiert in einer der zweiten und dritten Auflage seines Batteux zugefügten ästhetisch bedeutungslosen, pädagogisch höchst interessanten Abhandlung: „Von der frühzeitigen Bildung des Geschmacks"[2]. Er geht aus von der Überzeugung, daß die Empfindung (d. h. die sinnliche Aufnahmefähigkeit) eher da ist und immer unmittelbarer bleibt, als die Vernunft (d. h. die abstrakt-begriffliche Aufnahmefähigkeit).

Er verlangt[3], daß man das Kind von seiner ersten Jugend an immer in Fühlung mit der Natur, ihren Schönheiten und Offenbarungen halte. Das bewahre es vor einer allzugroßen „Männlichkeit", der nur die „Nichtswürdigkeiten der Ehre" noch etwas gelten, und vor Verzärtelung, die nur Vergnügungen sucht, „welche Wollust und Üppigkeit ausgekünstelt haben". Sonne, Mond und Sterne und die Lieder der Nachtigall sollen den Kindern immer als die schönsten Gaben der Welt gelten. Schon mit diesem Grundsatz, den der Vater ja ersichtlich anzuwenden strebt, dringt er bei Friedrich nicht durch, dem die allzugroße Männlichkeit unausrottbar war. Die Natur hat denn auch ihre heilende und helfende Wirkung bei ihm nicht ausüben können. Er bleibt ihr fremd. Nirgends in den früheren Briefen finden wir Beziehungen zu ihr. Und erst durch das Milieu hindurch, das ihm die Kraft der sinnlichen Existenz überhaupt erschließt, der ihn liebenden und ihn Liebe lehrenden Frau, wird ihm der Sinn für die Natur, so weit er ihm gegeben ist, erschlossen.

[1] Vgl. die berechtigte Ablehnung der Haymschen Interpretation durch Rouge, Erläuterungen S. 56.

[2] 2. Aufl., Nr. II, S. 273—309; 3. Aufl., Bd. II, Nr. II, S. 79—130. Ich zitiere hier nach der 3. Aufl.

[3] Ich versuche in der Anordnung meines Berichts eine konsequentere Folge der Gedanken zu geben, als sie der Aufsatz selbst zeigt, der — ehe er zu dem positiven Teil kommt — sich und den Leser in der von Herder schon gerügten methodisch so unzweckmäßigen Weise des Widerlegens und Wiederverteidigens den Flachheiten Batteux' gegenüber erschöpft.

Aber auch dann ist sie ihm wesentlich ein zwar genossenes, aber doch wieder halb mit dem Verstand genossenes Symbol für ein Prinzip, für eine Idee, so in den „zwei Briefen" der Lucinde[1]. Das Wort: „Du wirst Mutter sein", löst einen Dithyrambus aus: „Lebe wohl, Sehnsucht und du leise Klage, die Welt ist wieder schön, jetzt liebe ich die Erde, und die Morgenröte eines neuen Frühlings hebt ihr rosenstrahlendes Haupt über mein unsterbliches Dasein. — . . . Nun hat uns die Natur innig verbunden, ganz und unauflöslich. Die Natur allein ist die wahre Priesterin der Freude; nur sie versteht es, ein hochzeitliches Band zu knüpfen. Nicht durch eitle Worte ohne Segen, sondern durch frische Blüten und lebendige Früchte aus der Fülle ihrer Kraft. Im endlosen Wechsel neuer Gestalten flicht die bildende Zeit den Kranz der Ewigkeit, und heilig ist der Mensch, den das Glück berührt, daß er Früchte trägt und gesund ist. Wir sind nicht etwa taube Blüten unter den Wesen, die Götter wollen uns nicht ausschließen aus der großen Verkettung aller wirkenden Dinge, und geben uns deutliche Zeichen. So laß uns denn unsre Stelle in dieser schönen Welt verdienen, laß uns auch die unsterblichen Früchte tragen, die der Geist und die Willkür bildet, und laß uns eintreten in den Reigen der Menschheit. Ich will mich anbauen auf der Erde, ich will für die Zukunft und für die Gegenwart säen und ernten[2]." Und weiterhin: „Ich verstehe jetzt deine Vorliebe fürs Landleben, ich liebe sie an dir, und ich fühle wie du. Ich mag sie gar nicht mehr sehen, diese unbeholfnen Klumpen von allem was verderbt und krank ist in der Menschheit; und wenn ich sie im allgemeinen denken will, erscheinen sie mir wie wilde Tiere an der Kette, die nicht einmal frei wüten können. Auf dem Lande können die Menschen doch noch beisammen sein, ohne sich häßlich zu drängen. Da könnten, wenn alles wäre, wie es sollte, schöne Wohnungen und liebliche Hütten wie frische Gewächse und Blumen den grünen Boden schmücken und einen würdigen Garten der Gottheit bilden[3]." Jetzt endlich freut er sich an der wilden Üppigkeit der Weinrebe und an dem grünen Rasenplatz, auf dem der Kleine sein Wesen treiben soll[4]. Und auch hier gibt schließlich wieder ein Fragment die Zusammenfassung einer Erlebnisreihe: „Wer die Natur nicht durch die Liebe kennen lernt, der wird sie nie kennen lernen[5]."

[1] S. 222ff. [2] Lucinde, S. 224f. [3] Ebenda S. 228f.
[4] S. 231. [5] Ideen Nr. 103.

Es ist von eigentümlichem Reiz, zu sehen, wie auch die Natur selbst sich seiner Art der Beziehung zur Frau anpaßt. Während sie hier im sinnlichen Glück mit Lucinde heiter und nützlich ist, wird sie in der unglücklich im verborgenen spielenden Leidenschaft des Julius für Diotima schaurig erhaben: „Rauhe Felsen waren seine liebste Gesellschaft, am Gestade des einsamen Meeres hing er seinen Gedanken nach, und ging zu Rate mit sich selbst, und wenn das Sausen des Windes in den hohen Tannen rauschte, so wähnte er, die mächtigen Wogen tief unter ihm wollten sich aus Teilnahme und Mitleiden ihm nähern, und schwermütig blickte er den fernen Schiffen nach und der sinkenden Sonne. Dieser Ort war sein Liebling, er ward ihm durch die Erinnerung zu einer heiligen Heimat aller Schmerzen und Entschlüsse[1]."

Aber zurück zu den Erziehungsprinzipien des Vaters! Wenn wir so in Fühlung mit der Natur unsere Kinder erzögen, meint er, kämen wir davon ab, das Altertum in der Erziehung so gänzlich an die Stelle der Natur zu setzen. „Noch immer schränket sich das ganze Reich der Poesie oder Beredsamkeit auf den Bezirk ein, den die Dichter oder Redner des Altertums bearbeitet haben." Noch immer herrscht das Vorurteil für das Altertum im Unterricht, das einmal durch die wahre Verehrung abgelöst werden sollte. Zu einer wahren Verehrung des Altertums bis zur Verkennung seiner widerstrebenden Veranlagung hat sich Friedrich ja, wie wir sahen, aufgesteigert. Aber auch die so früh ihm nahegelegte Abwerfung des Vorurteils für das Altertum, das auf ungenügender Erfassung basiert, nur das Äußerlich-Zufällige nachahmt und den Geist verfehlt, hat er im Sinn des Vaters an geeigneter Stelle selbst zur Geltung gebracht, so z. B. im Aufsatz über das Studium der griechischen Poesie[2]. „‚Es ist wahr', könnte man denken, ‚eine uralte Tradition sagt, und wiederholt noch immer, die Nachahmung der Griechen sei das einzige Mittel, echte, schöne Dichtkunst wiederherzustellen. Eine lange Erfahrung hat sie durch die vielfältigsten, sämtlich mißglückten Versuche widerlegt. Man durchlaufe nur in irgend einer Bibliothek (denn da ist ihre eigentliche Heimat) die große Zahl der künstlichen Nachbildungen, die nach jenen Mustern verfertigt sind. Sie alle sind früher oder später eines kläglichen Todes gestorben. Schattenwesen ohne Bestandheit und eigne Kraft ... Die Schuld liegt an der Manier und Methode

[1] Lucinde, S. 176. [2] Jugendschr. I, S. 158.

der Nachahmung ... Nur der kann die griechische Poesie nachahmen, der sie ganz kennt ... Bis jetzt hat man nur zu oft das Individuelle der griechischen Formen und Organe nachgemacht. Man hat die Alten modernisiert, indem man das Prinzip des Interessanten auf ihre Poesie übertrug" ... Die wahre Autorität kommt „nur dem Geist der ganzen Masse" zu[1].

Man darf nicht glauben, meint der Vater, daß man den Sinn für das Schöne und Gute mit einem Male in reiferen Jahren wecken könne; man muß damit schon in der frühesten Jugend beginnen. Und weil die Sinne die erste Empfänglichkeit zeigen, müssen wir mit der Entwicklung des Geschmacks, und zwar schon in der Wahl des Spielzeugs anfangen. Die Puppen sollen zwar keine „feinsten Kunstwerke" sein, die das Kind noch nicht würdigen kann, aber es dürfen noch weniger „groteske, tölpische, mit sich selbst zwistische Figuren" sein. Man berede sich doch ja nicht, „daß es bei Kindern, die noch keine Einsichten in das Schöne und Schlechte haben, auf eine gute Wahl nicht ankomme. Sind nicht die Freuden der Kindheit, und vor allem die, welche ein Kind an seinem Spielzeuge findet, die lebhaftesten? Werden sie also nicht ohne Zweifel in seine künftigen Vergnügungen ihren Einfluß haben?" Gleiche Sorgfalt und Überlegung aus Gründen der Geschmackserziehung verlangt er in der Wahl der Kleidung beim Kinde. So wenig, wie „Plumpheit, die seinen Geschmack erstickt", will er das Kind an „gothische Zierathen oder abgezirkelte und ausgedrechselte Künsteleyen verwöhnen" lassen. Törichte Eltern nur putzen ihre „mit Bändern, Spitzen und allen Tändeleyen der Mode" behängten Kinder „zu buntscheckichten Marionetten aus". Er verlangt, den Anzug zu wählen, aber nicht zu verkünsteln. Man kann noch aus den Briefen Friedrichs lesen, daß Wilhelm ihm solche Lehren gelegentlich wiederholte. Auch in einer vielgeschmähten Stelle der Lucinde[2] dürfen wir wohl an diese dem Vater so am Herzen liegenden Prinzipien denken: „Ich habe einige Entwürfe (zur Erziehung) gemacht," schreibt Julius im Vorgefühl des Kindes, „die dir gefallen werden. Auf dich ist sehr dabei gerechnet. Nur mußt du die Kunst nicht vernachlässigen! Würdest du für deine Tochter, wenn es eine Tochter wäre, lieber das Portrait oder die Landschaft wählen?" (Die beiden sind ja Maler, und vielleicht dürfen wir in die Wirklichkeit, in der die beiden

[1] Natürlich haben dann auch Herdersche und andere Anregungen hier mitgesprochen.
[2] S. 286.

Dichter sind, übersetzen: die Vorliebe für die Natur oder für den Menschen[1].)

An diese Forderung schließt sich dann bei dem Vater bequem der Geschmack am Anständigen in Sitten. Er unterscheidet ebenso energisch wie geschmackvoll zwischen dem Wohlstand, der wesentlich ist und dem, der willkürlich ist. Der erste ist der Ausdruck der seelischen Persönlichkeit, die Beobachtung des anderen „erwirbt sich das Lob der Artigkeit". Diese Artigkeit ist notwendig und berechtigt, solange sie nicht den natürlichen Ausdruck beschränkt und verfälscht. „Wie oft hat man schon einer vermeintlichen Artigkeit zu Dienste den Ton und die Geberde bedeutungslos gemacht." Leider ist es im allgemeinen umgekehrt als es zu wünschen wäre. „Eine üble Stellung, eine lässige Geberde, ein unhöfliches Wort wird seltener verziehen, als eine freche Stellung, eine stolze Geberde, ein Schwur oder Fluch. Ein kindischer Mutwille erhält seltener und schwerer Vergebung, als unbescheidener Vorwitz, eine eitle Prahlerey, eine schamlose Dreistigkeit, eine unbändige, sinnlose Schwatzhaftigkeit." In der Tat war Grund genug zu solcher Behauptung auch in der öffentlichen Erziehung speziell in Hannover. Man lese darüber die Schulleiden des Anton Reiser nach, die mitunter geradezu als Beispiele erscheinen, von denen diese Ausführungen abstrahiert sein könnten. Es ist ein rein menschliches und pädagogisches Verdienst Schlegels, in diesen Unterrichtsfragen schon für seine beschränkte Hauspraxis unterschieden zu haben zwischen moralischen Erscheinungen, Geschmackserscheinungen und Spielarten zwischen beiden; und der empfindliche Sinn Friedrichs für moralische Differenzierung und sorgfältige Unterscheidung von rein gesellschaftlichen Tugenden ist hier gewiß gebildet worden, manchmal wohl auch durch Verkennung schon verletzt worden[2]. Auch bei Kant finden sich in dessen „Beobachtungen" Bemerkungen, die dahin gehören, wenn er annimmt, daß das Gefühl für Ehre und dessen Folge, die Scham, öfter erreicht, was keine Tugend zustande bringt. Aber es geschieht dann „bloß um des äußeren Scheins willen, aus einem Wahne, der sehr nützlich, obzwar an sich selbst sehr seicht ist. Was aus diesem Antrieb geschieht,

[1] Vgl. Rouges berechtigte Abwehr der Mißdeutung dieser Stelle durch Brandes und Gutzkow: Erläuterungen S. 42f. Man nehme dazu, daß er dem Kind kurz vorher wünscht: viel Mutwillen, ein ernsthaftes Gesicht und etwas Anlage zur Kunst, also durchaus nicht nur Kunstsinn.

[2] Dazu Kant a. a. O., S. 413, 417, Briefe S. 9, s. auch oben S. 163 und Br. S. 217.

ist nicht im Mindesten tugendhaft, weswegen auch ein jeder, der für einen solchen gehalten werden will, den Beweggrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verfehlt". Das Tugendähnliche, was dadurch veranlaßt wird, nennt er den Tugendschimmer und schätzt es noch geringer ein, als adoptierte Tugend. Die „streberische", nicht auf einem Wesenszug beruhende Artigkeit in der Ausführung des Vaters mochte für Friedrich diesen Tugendschimmer tragen.

Hier opponiert Friedrich, wie später, so sicher von Anfang an am meisten. Wie von Julius[1], „läßt sich von ihm denken, daß er, der sich eigentlich alles erlaubt hielt und sich selbst über das Lächerliche wegsetzen konnte, eine andere Schicklichkeit im Sinne und vor Augen hatte, als die, welche allgemein gilt". Schlegel ne s'élève d'ailleurs pas contre la société comme le Schiller des Brigands; d'une façon générale il ne se révolte pas contre les conventions. Il fait plus, il les ignore avec tranquillité[2]. Die „beneidenswürdige Freiheit von Vorurteilen", wie sie die kleine Wilhelmine[3] zeigt, ist ja nur eine symbolische Paradoxie und ebenso ernst und ebenso ironisch zu nehmen, wie die Idylle über den Müßiggang[4].

Auch zur Vermittlung des Lernstoffes empfiehlt der Vater moderne, aus einer neueren Schulpsychologie wiedergewonnene Methoden. Es kommt alles darauf an, die freiwillige Teilnahme des Kindes zu gewinnen. Deshalb sollen „die Wissenschaften sich dem Kinde zum erstenmale in einer reizenden Gestalt darstellen". „Man sollte sich zu den Fähigkeiten des Kindes herunterlassen, man sollte in ihre Spiele Unterricht und Weisheit mischen." Nicht anders denkt sich das auch Friedrich Schlegel, den man hier so bös verketzert hat: „Bald trage ich ihn auf dem Arm, bald erzähle ich ihm Märchen, bald unterrichte ich ihn sehr ernsthaft, bald gebe ich ihm gute Lehren, wie der junge Mensch sich in der Welt zu betragen hat[5]." Statt so zu verfahren, meint der Vater weiter, will man sie „nöthigen, sich nach unserem Geist zu bequemen. Man läßt sie auswendig lernen, was ihnen bey dem engen Umfange ihrer Begriffe unverständlich ist, und selbst durch Erklärungen ihnen nicht verständlich genug wird". Der Religionsunterricht liegt ihm zur Exemplifizierung am nächsten: Die dogmatischen Kunstwörter sollen völlig aus dem katechе-

[1] Lucinde, S. 160. [2] Rouge, S. 167. [3] Lucinde, S. 38.
[4] Man vgl. auch die Ausführungen über die Lüge, oben S. 149.
[5] Lucinde, S. 235 f.

tischen Unterricht ausgeschaltet werden, die Sprüche mit ihren fremden Bildern, ihrer altertümlichen Sprache und ihrer meist für kleinere Kinder zu konzentrierten Erfahrungsweisheit sind für ältere Schüler. Es soll nur erzählt werden, alles in Bild und Geschehnis sich auflösen. Selbst die christliche Hauptlehre, die von der Erlösung, soll anfangs „mehr historisch als dogmatisch" vorgetragen werden. So verlangt er denn auch vor allem einen viel ausgedehnteren Geschichtsunterricht (der für die beiden Söhne im Hinblick auf ihre späteren Verdienste um deutsche historische Bildung auf den verschiedensten Wissensgebieten bedeutungsvoll wurde). Dazu schafft er bei dem Mangel an geeigneten Büchern, die dieser Forderung einigermaßen nachkamen, seine deutsche Ausgabe der Beaumont[1]. Ebenso dürfte auf die Reiselust der Söhne und zur Entwicklung ihrer kulturhistorischen Erfühlungsfähigkeit die energische Forderung und reichlichere Einführung der Geographie förderlich gewirkt haben, die jedoch nicht nur in Namen von Ländern, Flüssen und Städten bestehen durfte, sondern zur Belebung des Unterrichts Sitten, Gebräuche und Merkwürdigkeiten der Völker einstreute. Possenhaftes und plumpe Schwänke verwirft er, wie wir die kolportierten Indianergeschichten. Mit vollster Zustimmung aber werden die Kinderlieder Weißes begrüßt, wie sich ja auch aus den Briefen Friedrichs ergibt, daß er den „Kinderfreund", welchen er alsbald in Leipzig aufsucht, sehr genau kennt und ihm offenbar herzlich zugetan ist[2].

Zur Unterstützung aller notwendigen Gedächtnisarbeit verlangt der

[1] Auszug aus der alten Geschichte zur Unterweisung der Kinder. Nach dem Französischen der Frau Maria le Prince de Beaumont. Mit einer Vorrede, von J. A. Schlegeln, 5 Teile, Wien 1771ff. (Vorrede geschrieben 1766). Das Werk bringt in zahlreichen Lektionen jedesmal einen Dialog in Frage und Antwort, eine zusammenhängende Darstellung, eine Gruppe psychologisch-moralischer „Betrachtungen" und einen Verweis auf „Umstände der Geschichte zum Erzählen" (anekdotischen Charakters). Es wird großer Wert auf eine scharfe Charakteristik der Persönlichkeiten gelegt. Im gleichen Verlage erschien 1774—76 der Neue Mentor der Frau Maria le Prince de Beaumont, nach deutscher Art eingerichtet in 12 Teilen. Auch hier dürfte J. A. Schlegel der deutsche Bearbeiter sein. Die beiden sehr seltenen Werke, welche auch Goedeke nicht anführt, befinden sich in meinem Besitz. Über die ja sofort ersichtliche Beziehung dieser deutschen Beaumontbücher und der Schlegelschen Lehren zu der Basedowschen und Pestalozzischen Bewegung gedenke ich mich noch zu äußern. Man vergleiche Lorenz von Stein, Die innere Verwaltung, 2. Hauptgebiet: Das Bildungswesen III, S. 1, Stuttgart, Cotta, 1884, S. 356ff.

[2] Br. S. 13.

Vater Anschauung. „Man sollte das Gedächtnis und die Augen zugleich beschäftigen und sie die Anfangsgründe fremder Sprachen in Bildern lehren." Diese müssen künstlerisch wertvoll sein, damit zugleich der Geschmack gebildet wird. Er setzt seine Hoffnung auf ein angekündigtes Lehrbuch Basedows, dessen frühere „rousseauische Art" er jedoch nicht gelten läßt. Im Grammatikunterricht darf „ein lebhafter Geist" nicht zu sehr „mit Regeln gequält" werden. Ein sinnlicher Vortrag unter leitenden Gesichtspunkten, ein Leitfaden, der das Wesentliche für sich gibt usw. sind dringende Erfordernisse. Die alten Schriftsteller dürfen auf keinen Fall als „bloße Sprachmeister" behandelt und dadurch verekelt werden. Der Schüler muß, auch wenn es sich nur um rein sprachliche Zwecke handelt, über Worte und mechanische Stilfloskeln hinauskommen zur Empfindung der „wohlklingenden Harmonie und Majestät der lateinischen und der Weichlichkeit (Weichheit) und Feinheit der griechischen Sprache". Die besten neueren Autoren dürfen aber darüber nicht beiseite geschoben werden! Schon nicht um einer guten Übersetzung der alten willen. Denn an ihnen lernt der Schüler nicht nur sich selbst, sondern auch den alten Autor „nicht nur richtig, sondern auch wohl ausdrücken". Schlegel will aber auch schlechte Übersetzungen verglichen haben, um durch den Kontrast den Sinn des Schülers für die Schönheit des Originals und den Drang nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten zu heben. Alle Schlegels haben ja beim Bessermachen aus der Kritik so oft Positives gefunden! Diese Erörterungen und die sich anschließenden Übersetzungsübungen dürften Talent und Interesse der jüngeren Generation wesentlich gefördert haben.

Zur weiter ausblickenden Pflege der Seelen verwirft Schlegel alle bequeme Versteck-Erziehung, die von dem Kind in blinder Liebe schmerzliche Erfahrungen fernhalten möchte. Sie schafft dem Leben nicht gewachsene Weichlinge, Tändler, im besten Falle bei guten Anlagen einen Anakreon oder allenfalls einen Horaz. Alles Unangenehme werden sie später scheuen, vor allem jede strenge Arbeit. „Sogar den Ruhm aller Nachwelten" würde ein so Erzogener schließlich „für einen Preiß halten, den er mit Aufopferung seiner geliebten Trägheit zu theuer erkaufen müßte" (das will was heißen im Munde eines Schlegels!). Er schmachtet stets nach fröhlichen Bildern, alles um ihn soll Ruhe und Wollust atmen. Schwere Leidenschaften und Trauerspiele werden ihn nur erschrecken. Auch hier fehlt es, wie man sieht, in den Erziehungsprinzipien des

Vaters nicht an Erkenntnissen und pädagogischen Regeln, die geradezu für den jüngsten Sohn geschrieben sein könnten, wenn sie nicht eben schon vor seiner Geburt erschienen wären! Aber ob nicht Adolf Schlegel gerade aus solchen Erwägungen den problematischen Knaben in seiner schweren inneren Revolution zu viel sich selbst überlassen haben mag? Gewiß erkannte er sie nicht in ihrem ganzen Ernst, er war dazu selbst zu ausgeklärt. Friedrich hätte sonst bessere Erinnerungen an ihn bewahrt. Von dem verzehrenden Liebesverlangen des störrischen und trübsinnig-indolenten Knaben hat Adolf Schlegel wohl kaum eine volle Ahnung gehabt. Friedrich aber hat vielleicht oft in Erinnerung an solche Ausführungen aus Angst vor den möglichen Folgen seiner angeborenen physischen Trägheit sein Ziel der Erhabenheit mit immer neuen bengalischen Lichtern besteckt. Und man versteht wieder sehr gut, wie aus der Synthese solcher Anregungen und dem physischen Trieb nach wollüstiger Trägheit die charakteristische Unterscheidung von Geschäftigkeit und Tätigkeit sich scharf ausbilden mußte[1]. Freilich, ein glatter Epikureismus war für ihn nie zu fürchten, wohl aber die zum Verzicht auf den Kampf im Selbstmord bereite Erschlaffung. Auch da ist es interessant zu sehen, wie er auf dem Gipfel der Männlichkeit, die ihm beschieden war, in der Vereinigung mit Dorothea-Lucinde, die Flucht vor dem Schmerz verachtet und ihn zu einem läuternden Mittel fruchtbarer Tätigkeit zu machen sucht. Der zweite Brief an Lucinde bietet dieses Dokument der Gesundung[2]. Die Meldung von der Krankheit der Geliebten hat ihm die Vorstellung von ihrem Tode erweckt und dem Zustande, in den dieser ihn selbst stürzen müßte. Man fühlt aus der ergriffenen Schilderung, wie tief ihn die Vorstellung packt. Und wieder lockt der alte Trieb „und es rief laut in mir: Warum sollst du dich quälen, in wenigen Augenblicken kannst du bei ihr sein". „Schon eilte ich, dir zu folgen, aber plötzlich hielt mich ein neuer Gedanke an, und ich sagte zu meinem Geist: Unwürdiger, du kannst nicht einmal die kleinen Dissonanzen dieses mittelmäßigen Lebens ertragen und du hältst dich schon für ein höheres reif und würdig? Gehe hin zu leiden und zu tun was dein Beruf ist, und melde dich wieder, wenn deine Aufträge vollendet sind"[3] . . . „Die Pflicht zu leben hat gesiegt", wenn auch in ihm alles „kalt und fremd ist und selbst die Träne gefror". „Ich war krank und litt viel, aber ich liebte meine Krankheit und hieß selbst den

[1] Siehe oben S. 27. [2] S. 249. [3] Lucinde, S. 253f.

Schmerz willkommen" ... „Er ward mir zum Sinnbilde des allgemeinen Lebens, ich glaubte die ewige Zwietracht zu fühlen und zu sehen, durch die alles wird und existiert, und die schönen Gestalten der ruhigen Bildung schienen mir tot und klein gegen diese ungeheure Welt von unendlicher Kraft und von unendlichem Kampf und Krieg bis in die verborgensten Tiefen des Daseins[1]." Immer reiner verklärt sich in der Erinnerung das Bild der helfenden Geliebten und jede weltliche Gesinnung fällt von ihm ab. „Langsam flossen die Jahre und langsam trat eine Tat nach der anderen, ein Werk und dann wieder eins an sein Ziel." Nach dem letzten endlich ruft sie den Greis tödlich und bedeutend abwinkend in eine vollendetere Welt.

Adolf Schlegel ist in der praktischen Durchführung der Erziehung gegen das Erzwingen von Teilnahme und Fleiß durch die „schlägefertige Hand eines ungeschickten Lehrers", das Ekel statt freudiger Hingabe schafft. „Strafen sind ein tüchtiger Zaum, von Lastern und Unanständigkeiten zurückzuziehen", nicht aber auf das Gute zu richten. — Alle triebhaften Neigungen zügeln zu lehren, ist freilich ein Hauptziel der Erziehungskunst. Diese Beherrschung möchte aber wesentlich durch Übung der zügelnden Kräfte gewonnen werden. Er verlangt deshalb gelegentliche Versagung auch leicht erfüllbarer Wünsche. Dann wendet er sich gegen die Herausbildung oberflächlicher Scheintugenden, welche sich gewöhnlich als Gefolge jener Versteck-Erziehung findet, einer steten äußeren „Munterkeit", die zum heuchlerischen Leichtsinn wird, und einer alles gelten lassenden, immer liebenswürdigen „Leutseligkeit". Es ist ersichtlich, daß das Grundprinzip dieser Lehren nichts anderes ist als Erweckung zur Selbsterziehung. Dieser die Wege zu bereiten, ist die Absicht. Und so steht sie den letzten Resultaten Friedrichs, die er nach dem entscheidenden Einfluß des Hemsterhuis und der damit verbundenen Anregungen im „Brief über die Philosophie" (an Dorothea) ausspricht[2]: „Du siehst, ich halte es mit dem antiken Onkel im Wilhelm Meister, der da glaubt, das Gleichgewicht im menschlichen Leben könne nur durch Gegensätze erhalten werden. Doch nicht so streng, wie der alte Italiäner, welcher den stillen, gefühlvollen Jüngling zum Soldaten, den raschen, feurigen hingegen zum Religiösen erziehen will. Dies letztere mißbillige ich indessen nur darum, weil ich alle sittliche Erziehung für ganz töricht und ganz unerlaubt halte. Es kömmt nichts dabei heraus, bei diesen

[1] S. 256. [2] Im Athenäum, Jugendschr. II, S. 320.

vorwitzigen Experimenten, als daß man den Menschen verkünstelt und sich an seinem Heiligsten vergreift, an seiner Individualität. Man kann und soll nicht mehr, als den Zögling rechtlich und nützlich ziehen. Alles übrige muß von den frühesten Zeiten an ganz allein ihm selbst überlassen bleiben, was und wie er will, auf seine eigene Gefahr. Und ich denke, wenn man jemand zum guten Bürger bildet und ihn nach der Beschaffenheit seiner Umstände allerlei tüchtige Gewerbe lehrt, übrigens aber der Entwicklung seiner Natur den freiesten möglichen Spielraum läßt: so hat man weit mehr getan als bei den Besten geschieht, und alles, was zu geschehen braucht. Wenn man aber jemand zum Menschen bilden will, das kömmt mir gerade so vor, als wenn einer sagte, er gebe Stunden in der Gottähnlichkeit. Die Menschheit läßt sich nicht inoculieren, und die Tugend läßt sich nicht lehren und lernen, außer durch Freundschaft und Liebe mit tüchtigen und wahren Menschen und durch Umgang mit uns selbst, mit den Göttern in uns."

In diesem Punkt ist der jetzt vorbildliche Romantiker Friedrich weit über die Wünsche des rationalistischen Vaters hinausgegangen, der noch den Idealmenschen zu bilden sich herausnimmt. Wie weit er entfernt war von dieser glatten Leutseligkeit, vor der sich wohl Wilhelm hüten mußte, haben wir eben gesehen. Wo diese Grundsätze zur zielbewußten Anwendung gelangten, konnte gewiß etwas Gutes herauskommen und jedes schlicht-natürliche Kind mit Freude folgen. In den Jahren vor 1767, als Schlegel noch nicht mit drei Ämtern belastet war, die seine Kräfte völlig aufbrauchten, hat er sich der praktischen Durchführung energisch angenommen und die schönsten Früchte erzielt. Kein Hauslehrer konnte es ihm recht machen und da der öffentliche Unterricht im Lyzeum seinen Ideen noch zu fernstand, übernahm er ganz persönlich die Oberleitung bei der Erziehung vor allem der vier ersten Söhne, denen er denn auch stets Vater und vertrauter Freund zugleich war. Bei August Wilhelm genügte es dann wohl, bisweilen dirigierend einzugreifen, weil dieser Sohn so leicht zu lenken war; ihn überließ er im übrigen dem inzwischen durch seinen Freund Ballhorn so gehobenen Lyzeum. Bei Friedrich jedoch geriet er in Konflikte mit seiner Zeit und der Schwierigkeit seines Charakters. Früher hätte ihn diese vielleicht gerade gereizt, jetzt drängte sie ihn fast zum Verzicht auf die persönliche Unterweisung. Von einer zielbewußten Durchführung seiner Grundsätze in der Hand verschiedener Familienmitglieder konnte nicht

die Rede sein. Es war Stückwerk, das auch deshalb von vornherein nicht sehr ernst genommen wurde, weil er ja nicht zum Gelehrten bestimmt war. Den Religionsunterricht überließ Schlegel seiner Frau, den lateinischen August Wilhelm, der doch selbst noch Schüler war und über den jüngeren Bruder gewiß nicht viel vermochte. Daß er zudem den hohen Anforderungen des Vaters an den Lehrer der Grammatik damals auch nur entfernt gewachsen war, muß bezweifelt werden. Wenn man nun auch in Friedrichs in dieser Richtung liegenden Äußerungen manchen Anklang an die Lehren des Vaters findet, so muß man doch vor allem feststellen, daß ihm, der gerade vor allen Kindern die Idealerziehung des Vaters nötig gehabt hätte, diese vorenthalten wurde, und daß alle Triebe, die dort reguliert werden sollten, zum großen Teil auch deshalb bei ihm so ins Kraut schossen, weil — man für ihn keine Zeit hatte! Ein gut Teil seiner Bitterkeit muß man diesem Umstand zugute halten. — Doch darf man annehmen, daß auch er manche von den eigentümlichen Stunden auf des Vaters Studierzimmer erhielt, in denen dieser seine vielen Geschäfte erledigte, während der Unterricht laut erteilt wurde. Er konnte jederzeit derlei zusammenlegen, ja er gewöhnte sich so an diese Vereinigung von Lesen oder Schreiben und Hören, daß er sich später einen schmetternden Kanarienvogel anschaffte, „um doch etwas Lebendiges um sich zu haben“ [1].

Der eigenwillige [2], so unkonsequent behandelte Knabe lehnte sich natürlich auf, weniger, wie die Zukunft zeigt, gegen das Lateinische, „worin er es damals (natürlich) nicht weit brachte“ [3], als gegen das Prinzip, das ihm so, wie es gegen ihn auftrat, gewiß nicht imponieren konnte. Der Haß gegen die Ordnung im kleinen (Dilthey) und die träge Gleichgültigkeit gegen alles, was ihn nicht unmittelbar berührte, taten das ihre. Als er 14 Jahre alt war, mochte zum erstenmal ein starkes Gefühl der Bewunderung für den zielbewußteren achtzehnjährigen Bruder Wilhelm in ihm aufsteigen, als dieser am Geburtstage des Königs [4] auf dem Lyzeum „mit dem edelsten Anstand“ eine Rede hielt, „die in Hexa-

[1] Schlichtegrolls Nekrolog, S. 90 und 118.

[2] Dorothea berichtet eine einzige kleine Anekdote aus den frühsten Kinderjahren, die hier vielleicht genannt werden darf (Dorothea I, S. 277).

[3] Zeitgenossen I, S. 182 f.

[4] Georg III., Kurfürst von Hannover, König von Großbritannien und Irland (1760—1820), seit 1815 König von Hannover, hatte am 4. Juni Geburtstag.

metern eine kurze Geschichte der deutschen Dichtkunst und viele lebendige und treffende Schilderungen unserer ersten Dichter enthielt" und „allgemeine Sensation in seiner Vaterstadt" erregte[1].

B. Friedrichs Stellung in der Familie

Liebe und sachliche Anerkennung brachte nach alledem Friedrich dem Vaterhause nicht entgegen, aber er hatte doch ein starkes Achtungsgefühl für den vornehmen patriarchalischen Familienton, der zu Hause herrschte. Seine Stellung zur Familie ist wesentlich durch diesen Ton vornehmer Sicherheit bestimmt. Ihn durch Unkorrektheit zu stören, ist ihm furchtbar. Sein Stolz bäumt sich gegen den Gedanken auf, ihm als nicht gewachsen zu gelten. Wie alles, sind später auch die pekuniären Unterstützungen zahlenmäßig geregelt. Gläubigerschreiben nach Hause können ihn zur Verzweiflung bringen, ganz abgesehen, daß dadurch sein Quartalswechsel einer Beschneidung ausgesetzt ist (was er natürlich aus Stolz auch verlangt). Im November 92 erklärt er gar, er hätte „den Tod vorgezogen lieber als einen kriechenden Brief an meine Eltern"[2]. Von einem Vertrauensverhältnis kann also gar nicht die Rede sein. Eine falsche Vorstellung aber würde doch — für sich genommen — eine andere Äußerung desselben Briefes erwecken: „Es ist gut, daß ich gegen meinen Vater Religion und gegen meine Familie Achtung heuchle, die ich gar nicht habe[3]." Denn diese übertriebene Form verdankt einer Paradoxie des Zusammenhangs ihre Entstehung. Eine solche ‚Heuchelei' wäre denen, „die am längsten mit mir lebten" und es doch „ganz aufgaben, wie ich selbst", über ihn nachzudenken, doch sehr durchsichtig gewesen. Der wahre Kern des Wortes ist das Bedürfnis, sein Treiben zu Hause immer im möglichst besten Lichte gesehen zu wissen (nach der Fassungsgabe und dem Gesichtskreis dieser guten Leute)[4]; er geht darauf

[1] Zeitgenossen I, S. 180. Über die Bedeutung dieses Ereignisses siehe „Anton Reiser" II, S. 101 f., Neudruck S. 159 f.; da erfährt man auch Genaueres über die hannöverschen Schulverhältnisse, die Geltung der „hohen Schüler" usw., ebenso über das Kleinstädtertum der gelehrten Kreise. Schon früher hatte ein Sohn (1770) bei dieser Gelegenheit ein Gedicht des Vaters vorgetragen, s. Vermischte Gedichte, Carlsruhe 1790, 2. Bd., S. 345 ff.

[2] Br. S. 71. [3] Br. S. 63.

[4] Die Reise nach Hannover im Interesse Wilhelms ist ein Opfer (1793). Er fühlt sich dort gedrückt, solange er „nicht nach ihren Begriffen mit Ehre und Freude unter ihnen sein kann" (Br. S. 102).

aus, für seine selbständig entworfenen und durchgeführten Absichten die Familie zu ‚gewinnen', gewiß nicht in erster Linie wegen des Quartalswechsels, sondern weil ihm an ihrem Beifall liegt, ohne daß er sich doch im geringsten nach ihnen richten will. Die kluge Vermittlung des Bruders ist ihm dabei wertvoll; er selbst ist diplomatisch[1]. Kurz gesagt, es ist eine Konvention zwischen Menschen, die sich achten, aber nicht verstehen, wenigstens von seiner Seite her. In Lagen jedoch, wo es sich um prinzipielle Grundfragen handelt, ist er — viel eher als Wilhelm — bereit, das ‚gute Einvernehmen' aufs Spiel zu setzen[2]. Von der Äußerlichkeit der Beziehung gibt vor allem erkältend auch der Umstand Kunde, daß der Tod des Vaters in den Briefen Friedrichs fast keinen Eindruck hinterläßt[3]. Man sucht vergeblich nach einem einzigen schmerzlichen Wort[4]. Sein Schicksal, die ungünstige Veränderung seiner Lage ist das, was ihn in erster Linie dabei bewegt[5]. Daß aber diese innere Kühle des Verhältnisses den anderen Geschwistern, besonders auch dem der Familie viel herzlicher verbundenen Wilhelm (er war der allgemeine Liebling, auf den alle stolz waren) ganz offenkundig war, zeigt sich in einer fatalen, an schneidender Feindseligkeit und absichtlicher Verletzung kaum zu übertreffenden Stelle in einem der bösen Briefe, die uns aus dem Geld- und Weltanschauungsstreit der Brüder im Jahre 1828 erhalten sind. Friedrich hatte in einem Brief vom 21. Januar geschrieben: „Laß also, wäre mein Wunsch und meine Bitte, die Gebeine unsrer Eltern noch eine Weile mit Frieden im Grabe ruhen und verschiebe Deine Absicht, bis wir uns wieder gesehen haben . . ."[6]. Darauf repliziert Wilhelm: „Es ist noch eine Erwähnung in Deinem Briefe, die ich nicht erwartet habe: die seligen Schatten der Abgeschiedenen. Wenn Du sie

[1] Siehe vor allem Br. S. 217; ferner S. 84 und 90.

[2] Br. S. 100 und 113.

[3] Welcher Kontrast zum Schmerz des Vaters beim Verlust des seinen! Vgl. den Nekrolog S. 85 und die Elegie an den Bruder Joh. Elias in den „Vermischten Gedichten" I, S. 230. Keins seiner Kinder stand an seinem Totenbett. Von 10 Kindern waren 4 Söhne vor ihm gestorben, davon 2 nach Vollendung ihrer Ausbildung, einer als Kandidat, der andere als Leutnant in Ostindien. Von den 6 übrigen waren 4 weit entfernt, die beiden Töchter, Wilhelm und Friedrich. Die beiden gerade in Hannover anwesenden Moritz und Carl waren selbst krank (Nekrolog S. 106 und 119). [4] Briefe S. 117.

[5] Ebenda S. 119. Man muß freilich seine damals verzweifelte Lage in Betracht ziehen, s. S. 147 Anm. [6] Briefe S. 656.

herbeirufen kannst als Schiedsrichter und Zeugen zwischen uns, nicht nur unsere seligen und gesegneten Eltern, sondern auch unsere Vorfahren, soweit zurück als wir sie kennen, dann die Geschwister, besonders Moriz und Charlotte: es soll mir willkommen sein. Diese Manen sind mir befreundet, ich habe von ihnen nur liebevolle Begrüßung und Segnungen zu erwarten." Von einer zum mindesten aber hatte auch Friedrich nur liebevolle Begrüßung und Segnungen zu erwarten, und wenn man seinen Mangel an Liebesfähigkeit in Betracht zieht, mochte er diese auch wohl verdient haben, von der Mutter[1].

Sie ist eine überaus liebevolle Frau gewesen; sie ging in ihrem ganzen Leben auf in Güte und Sorge für Mann und Kinder. Sie kannte keine anderen Bedürfnisse, als zu helfen, und die Kinder fürchteten immer, sie möchte über der Sorge für die Ihren sich selbst vergessen und in Ungelegenheiten geraten können. Sie verstand Friedrichs Art noch weniger als der Vater, denn ihr Intellekt und ihr Wissen war gering, aber das konnte sie nicht zurückhalten, ihm ihre Liebe bei jeder Gelegenheit zu zeigen. Sie sah, daß er litt, das genügte ihr. Wie viele Male mochte sie es gemacht haben, wie Anfang 1793, da sie ihm „auf Lottchens Antrieb, ohne daß ich das Geringste davon geschrieben", 100 Taler schickte „zur Bezahlung der Schulden und zwar — ohne auch nur den geringsten Vorwurf hinzuzufügen"[2]. Und wie rührend ist die erste Reaktion der Frau Pastorin aus ihrer kleinen Welt auf das Gerücht von seiner wilden Ehe mit Dorothea in einem Brief an Wilhelm: „Nur glaube ich, daß ich (durch die Hoppenstedts[3]) etwas von Fritz erfahren habe, was mir Kummer macht. Ich wende mich also an Dich, bester Sohn, mich zu beruhigen und mir zu sagen, je eher je lieber, was an der Sache ist. Es wird nehmlich gesagt, er lebe mit einer Person, einer Jüdin. Es wäre Mentelsons Stieftochter, und wäre reich. Gott, das will ich doch nicht hoffen, und noch weniger, daß ihr ihn mit dieser Person hättet aufgenommen. Fritz hat sich mir schon durch seinen Roman (die Lucinde!) als einen gezeigt, der keine Religion und keine guten Grundsätze hat. Ich wollte lieber, daß er ein ganz ortinärer, aber guter und nützlicher Mensch wäre, als so. Beruhige mich bald darüber." Aber schon reut sie halb ihre „Schärfe": „Laß Fritz nichts davon merken, daß ich die Anfrage an

[1] Sie war die Tochter des Mathematikers Hübsch von Schulpforta, Nekrolog S. 86.
[2] Br. S. 77. [3] Siehe unten S. 188 f.

Dich thue", und schließlich: „Fritzen lasse ich auch meiner mütterlichen Liebe versichern, wenn er gut sein will"[1]. Natürlich gelang es, sie zu versöhnen und ganz zu gewinnen, wie es auch für Caroline Böhmer gelungen war. Und das muß auf ihn einen außerordentlichen Eindruck gemacht haben; denn wenn er sich ihr auch nicht erschließen konnte, so ist sie doch, wie sich später zeigt, der einzige Mensch gewesen, welchem er den ganzen kleinen Bestand von Zartheit und Taktgefühl zugewandt hat, den er aufbringen konnte. Anfang 1792 z. B. beginnt er ein Gedicht an Wilhelm in Anlehnung an Schiller:

Auch ich bin in Arkadien geboren,
Auch mir hat ja ein heißes volles Herz,
Die Mutter an der Wiege, zugeschworen
Und Maaß und Zahl in Freude und in Schmerz.

Sie gab mir immer freundlich himmelwärts
Zu schaun, wenn selbst die Hoffnung sich verloren:
Und stählte mich mit Frohsinn und mit Scherz:
Auch ich bin in Arkadien geboren![2]

Ihr Sorgen zu machen, ist ihm schwer und er ist den Geschwistern dankbar, wenn sie mit gewichtigerer Stimme etwas Gutes von ihm zu berichten haben[3]. Ja, er denkt an sie auch bei Angelegenheiten, die mit ihm gar nichts zu tun haben; so bittet er Wilhelm, der sich über die anfängliche Ablehnung Carolinens ärgerte, er, der verhätschelte Lieblingssohn: „So lange Du verdrießlich bist, schreibe nicht an die Mutter, schreib ihr freundlich. Das ist ja Alles so leicht zu machen, eine Mutter, die Dich so zärtlich liebt, für Deinen Verstand die größte Hochachtung hat, zu beruhigen über etwas, worüber sie mit Unrecht unruhig ist[4]." 1795 will er, um ihr Kosten zu ersparen, nicht nach Hannover gehen. „Es würde mir durchaus unmöglich sein, ihr die geringste Sorge zu erregen oder ihr gutes Herz in Gefahr zu bringen, sich selbst zu vergessen[5]." Noch bei den zögernden Erwägungen des Übertritts zum Katholizismus, 1808, spielte die Rücksicht auf die Mutter die entscheidendste Rolle[6].

[1] Caroline und ihre Freunde, S. 77. [2] Br. S. 40. [3] Br. S. 183.
[4] Br. S. 218. [5] Br. S. 233. [6] Vgl. passim Reichs Dorothea.

IV.

Lehrjahre der Männlichkeit

1. Leipzig

So kam unter unklaren Auspizien, „nachdem er die nötigen vorbereitenden Kenntnisse und Fertigkeiten erlangt hatte", die Zeit heran, da er in einem ansehnlichen Leipziger Handlungshause bei dem Bankier Schlemm untergebracht wurde[1]. Ebenso wie an der Wahl des kaufmännischen Berufes dürfte er wohl an der Wahl Leipzigs nicht ganz unbeteiligt sein. Die alten Beziehungen des Vaters mochten mitbestimmend[2] sein, vor allem aber war es der Charakter des Platzes. Seitdem der Vater von dort weg war, hatte der Glanz des Lebens, der über diesem Klein-Paris lag, noch zugenommen. Es war die Zentrale des deutschen Buchhandels, des vornehmsten Handelszweiges, und der mit ihm vielfach liierten gelehrten Journalistik. Es war die bei weitem bedeutendste Handelsstadt im Binnenland und infolge der Michaelis- und Ostermesse zuzeiten von Fremden überflutet. Dadurch wurde es eine Stadt großartigen geselligen Lebens, ein Schulplatz der Sitte, des guten Tons, der Mode, kurz alles weltmännischen Wesens. Dresden, die leicht zu erreichende, glänzendste Residenz Deutschlands mit ihren Kunstschätzen, lockte nicht weniger[3]. Wieviel Träume von Freiheit und weitreichenden Beziehungen mochten den 15—16 jährigen Knaben schon vorher hierher geführt haben. Die Praxis ernüchterte ihn schnell. Es gibt keine absolutere Abhängigkeit als die des Kaufmannslehrlings. Und es mußte einem so scharfen Kopf schnell die Erkenntnis kommen, daß es, um hier etwas zu werden, all der Eigenschaften bedurfte, die ihm gerade fehlten. So schrieb er denn flehentliche Briefe nach Hause, in denen er den Vater beschwor, ihn zurückzunehmen und ihm einen gelehrten Beruf zu ermöglichen. Der Vater gab nach. Die erste Wirkung nach der bösen

[1] Zeitgenossen I, S. 183. Rouge S. 5.

[2] Der Vater fühlte sich lange Zeit in Norddeutschland nicht wohl und wünschte sich manchmal in das geliebte heimatliche Sachsen zurück, wenn er auch nicht zu klagen hatte und Berufungen nach Petersburg und Hamburg ablehnte. Nekrolog 1793, S. 99.

[3] Sie wurde 1788 besucht; s. Werke 1846, Bd. 6, S. IV.

Erfahrung war natürlich völlige Depression und finstere Verschlossenheit. Die Gedanken über die verlorenen Jahre mochten nicht die freundlichsten auch für die Seinen gewesen sein. „Wie er von Leipzig zurückkam," schrieb die Mutter voll Verzweiflung an den geliebten Wilhelm, der im selben Jahre die Landesuniversität Göttingen bezogen hatte, „daß es bei der Handlung nicht gehen wollte, so konnte er sich auch nicht erst entschließen, was er nun thun wollte und war so muckisch, man konnte nichts aus ihm herauskriegen" [1].

2. Hannover

Es scheint, daß dieser Zustand erst durch eine starke persönliche Beeinflussung behoben wurde. Der Rektor Buer an der Schule der Neustadt in Hannover, „ein gründlicher, aber in Dürftigkeit und völliger Dunkelheit lebender Schulmann" [2], sollte das erste Wunder in dieser schweren Seele wirken. Er wußte ihren nach Erhabenheit lüsternen Drang zuerst dauernd auf die Alten zu lenken, die ihm vorher offenbar nur den unerkannten Inhalt einer ihm aufgezwungenen Form bedeuteten. Er muß, nun gewiß in konsequenter Durchführung der väterlichen Prinzipien, den nur leicht schlummernden Enthusiasmus immer wieder zu wecken verstanden haben. Friedrich aber wußte schon damals seine bösen Erfahrungen zu nutzen. Er fing das Studium jetzt ganz von vorn an und betrieb es die nächsten Jahre hindurch mit leidenschaftlichem Eifer. Alles war ihm neu und immer wieder neu und soviel größer und freier, als er es um sich sah. Dazu drängte zunächst noch keine Fruktifikationsnotwendigkeit. Das Studieren war ihm so nur Genuß. Er erinnert jetzt lebhaft an den Oheim Joh. Elias bei Gellert-Cramer [3]. „Er konnte ganze Tage arbeiten, ohne auszusetzen; darauf aber ging er meistens einen Tag

[1] Vgl. dazu Briefe S. 7. Das Zusammentreffen mit einem Freunde dieser Zeit, dem schon häufiger genannten Pape, verstimmt ihn später, nur weil es ihm diese schrecklichen Tage lebendig macht. „Es war dies nur die Empfindung einer Zeit wo ich in Ekel an mir und meinem Leben versunken war, und keinen Ausweg als das Ende sah."

[2] Zeitgenossen I, S. 183. In der Tat ist es mir bis jetzt nicht gelungen, über ihn etwas festzustellen. Sogar Rotermunds ausführliches „Gelehrtes Hannover", Bremen 1823, kennt den Namen nicht.

[3] Gellerts sämtl. Schriften, 10. Bd., 1784, S. 41.

herum und erholte sich in Gesellschaften“[1]. Bei Friedrich war es ähnlich, nur waren die positiven wie negativen Perioden (welche der psychologische Nährboden für sein Lob der Faulheit in der Lucinde sind) umfänglicher und willkürlicher. Sobald aber einmal der große Brand in ihm von allen Ecken entzündet war, genügte jeder kleine Anlaß zu neuem Eifer: „Denn,“ meint er in dem ersten Brief an den Bruder, „eröffnet uns nicht eine auch nur verloren hingeworfene Spur eines Edlen eine ganz neue Welt? Wie geringe Anlässe hatten die Vortrefflichsten, die ich kenne[2].“ Das ist die Zeit, in welcher die fromme „Lüge der Natur“ ihm die Energie der Jugend gibt. Seine Rezeptivität in diesen Jahren war ungeheuer; er beherrschte bald die alten Sprachen völlig im Sinne des Vaters und an Belesenheit in den Alten kamen ihm nach einigen Jahren nur wenige gleich!

Die Spannkraft der Jugend half ihm so in seinen Studien. Im übrigen aber trug sein Wesen durchaus den Stempel der Unjugendlichkeit auch damals. Der Mangel ungefähr gleichaltriger Geschwister, die Abgeschlossenheit Fremden gegenüber, das Fehlen von Kindern auch in den Häusern, in denen er seine ersten Lebensjahre verbrachte, dann die Intensität seiner späten Studien sind nicht ohne bedenkliche Wirkung geblieben und haben den vorhandenen Drang, nur zu lesen und zu denken, krankhaft gesteigert[3]. Er hat als Kind fast nur mit Erwachsenen und

[1] Vgl. auch daselbst S. 40. Ferner S. 41 die Bezeugung der Leichtigkeit, mit der er nicht nur die alten Sprachen, sondern auch den fließenden Gebrauch des Französischen, Italienischen und Englischen sich aneignete.

[2] Briefe S. 6.

[3] Es kommt hinzu, daß im väterlichen Hause zu intensiverem persönlichem Verkehr nur wenige Menschen herangezogen wurden. Die Familie Rehberg kennen wir schon. Außerdem werden genannt: einige Kollegen, wie vor allem Bialloblotzky, der auch die Leichenpredigt Joh. Adolf Schlegels gehalten und geschrieben hat, und Koppe, ferner der langjährige Direktor des Lyzeums Ballhorn, die beiden berühmten Ärzte Werlhof und später Wichmann, schließlich ein Herr Nikolaus Schmidt. Als vertraute Freunde des Hauses werden uns dann noch bekannt die Hoppenstedts (Caroline I, S. 268f., Caroline und ihre Freunde, S. 67). Von Joh. Heinr. Siegm. Bialloblotzky ist nichts weiter bekannt, als daß er später Superintendent in Pattensen war und 1722 dasselbe in Wunstorp wurde. (Rotermund I, S. 174.) Joh. Benj. Koppe war der Sohn eines Tuchbereiters, geb. in Danzig 1750, besuchte dort das Gymnasium, dann 1769 die Universität Leipzig, 1773 Göttingen, wurde 1774 Professor der griechischen Sprache am Gymnasium zu Mitau, 1775 ordentlicher Professor der Theologie in Göttingen, 1777 erster Universitätsprediger

als Jüngling fast nur mit älteren Männern verkehrt. Ein Schlaglicht

und Direktor des Predigerseminars, kam dann nach einem Durchgangsstadium in Gotha als Generalsuperintendent, Oberkonsistorialrat und Hofprediger nach Hannover und starb dort noch vor Schlegel im Jahre 1791. (Rotermund II, S. 615 f.) Ludwig Wilhelm Ballhorn war einer der hervorragendsten Schulmänner seiner Zeit. Er ist zu Quickborn im Holsteinischen 1730 geboren und leitete seine Herkunft mütterlicherseits (geb. Goedeke) von Phil. Melanchthon ab. Er besuchte das Hamburger Johanneum, das dortige Gymnasium, die Universität Jena, war dann Hauslehrer und seit 1756 Rektor der Schule zu Harburg. 1759 wurde er Direktor des Lyzeums, das er bald „zu ungewöhnlichem Flor" brachte. 1763 wurde er Ehrendoktor der Universität Rinteln. Im Jahre 1774 wurde er Superintendent und Oberprediger zu Neustadt am Rübenberg (unterhalb Hannover an der Leine, nahe beim Steinhuder Meer). Dort starb er 1777. Ihn hat Friedrich also nicht mehr persönlich gekannt. Er ist vor allem Lehrer Moritzens und Iffflands gewesen; vgl. über ihn ausführlich den „Anton Reiser". Eine sehr tüchtige Familie waren die Hoppenstedts sowohl im praktischen Leben wie in der gelehrten Welt. Der Vater, Wilhelm Joh. Julius H., war zuerst Pastor zu Sulfeld, dann im Celli schen zu Großenschwülper, wo die beiden Söhne, die eigentlichen Freunde Wilhelms und Friedrichs, geboren wurden. Später wurde er Pastor der Gartengemeinde vor Hannover und dann in dem ganz nahen Seelze. Er hat verschiedene interessante religionsgeschichtliche Werke geschrieben. (Rotermund II, S. 408.) Der ältere Sohn, August Ludwig, 1763 geboren, besuchte von 1774—78 die Domschule zu Halberstadt und bis 1780 das Lyzeum zu Hannover. Ein Jahr blieb er in Seelze, ging dann nach Göttingen zum Studium. Er wurde nun vorzüglich Schüler des oben genannten Dr. Koppe, dem er nach Gotha und Hannover folgte. 1788/89 ließ ihn die kgl. Regierung andere Länder bereisen, um sich mit den Schulen und den Methoden derselben bekannt zu machen. Daraufhin wurde er dann Inspektor des von Koppe begründeten Schulmeisterseminars in Hannover, im Jahre 1792 Hofkaplan und Mitarbeiter im Konsistorium, 1796 Superintendent zu Stolzenau und 1805 Generalsuperintendent in Harburg, als welcher er die Leiden unter Davoust mitmacht. Nach einer späteren Wirksamkeit im Celli schen wurde er schließlich Koadjutor in Loccum. 1799 lernen wir ihn als Superintendenten bei dem Besuch Carolinens in Jena kennen mit seiner Frau. Die beiden machten damals eine Reise mit Bruder und Schwägerin, der „Tante Philippine", über deren Häßlichkeit sich Caroline entsetzt. Diese ist die Frau des jüngeren Hoppenstedt, Carl Wilhelm, geb. 1770. Er studierte in Göttingen, wurde dort Privatdozent der Jurisprudenz, 1802 Professor, 1803 Regierungsrat in Gotha, 1817 Geh. Justizrat und vortragender Rat im Ministerium in Hannover. (Rotermund II, S. 405 ff.)

Der ältere Hoppenstedt teilte noch mehr als Koppe die pädagogisch-ästhetischen Interessen des Vaters Schlegel und hat in dessen Sinn eine reiche Tätigkeit entfaltet, vor allem Lieder für Volksschulen gesammelt und bearbeitet.

Paul Gottlieb Werlhof wurde geboren 1699 in Helmstedt, studierte Medizin in seiner Vaterstadt, wurde Arzt in Peine bei Hildesheim und siedelte auf den Rat des hannöverschen Leibmedikus von Hugo 1725 nach Hannover über. Er übernahm die

wirft die entzückte Auslassung über die erste Bekanntschaft mit dem

---

Praxis seines Schwiegervaters und gewann bald durch glückliche Kuren und gelehrte Arbeiten das größte Ansehen. 1742 wurde er Leibarzt, 1760 als Nachfolger von Hugos erster Leibarzt. Trotz mehrfacher Berufungen an andere Höfe und Universitäten blieb er bis zu seinem Ende in Hannover, wo er 1767 starb. Er gehört, wie sein noch berühmterer Nachfolger Zimmermann, zu den berühmtesten Ärzten des 18. Jahrhunderts — und wie dieser zugleich zu den gelehrtesten und gebildetsten. Er war ein bedeutender Sprachkenner und ein vorzüglicher Stilist. Seiner Zeit empfahl er sich auch als Dichter: „Gedichte, herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft in Göttingen, mit Vorrede von Herrn D. Albrecht Haller, Hannover 1749, 2. Aufl. 1756." Sie sind heute noch kulturhistorisch und literarhistorisch wertvoll. Siehe dazu A. Kutscher „Ein vergessener hannoverscher Dichter" in „Hannoverland", 3. Jahrg. 1909. Mit Haller verband ihn eine innige Freundschaft, er unterhielt mit ihm einen lebhaften Briefwechsel in englischer und französischer Sprache. Ihm ist Hallers Berufung an die Göttinger Universität zu danken, um deren Begründung er sich neben Münchhausen besonders verdient gemacht hat (wir haben sein Gutachten von 1733 über die Einrichtung einer medizinischen Fakultät). In der Geschichte der Heilkunde ist sein Name bis heute bekannt durch den Morbus maculosus Werlhofii. Über seine Fachschriften s. A. D. B. Ebenso beliebt wie als Arzt war er als Mensch. „Seine Clientel reichte von Moskau bis nach Rom. Er war in allen Familien von Hannover Herr und Meister aller Herzen, ein feiner Hofmann, ein Mann von großem politischem Einfluß und unglaublich dienstfertig, hülfreich, großmütig, schnell zur Hülfe und voll Gefühl für jedes Menschen Noth." (Zimmermann.) Man vgl. im einzelnen Joh. Ad. Schlegels Gedicht auf den Freund in den vermischten Gedichten, Carlsruhe 1790, 2. Bd., S. 365 bis 371 (1768 geschrieben).

Seine gesammelten Schriften gab Johann Ernst Wichmann, geb. 1740 in Hannover, in drei Teilen heraus, Hannover 1775—1776. Er studierte 1759—62 in Göttingen und ließ sich dann als Arzt in seiner Vaterstadt nieder. Doch machte er schon nach einem Jahr lange wissenschaftliche Reisen in Frankreich und England. Er ist für Deutschland der Vermittler der englischen Medizin geworden. 1764 kehrte er nach Hannover zurück, gewann bald Praxis und ergab sich einer eifrigen Fachschriftstellerei, übersetzte vor allem alle bekannten englischen Werke ins Deutsche. So gewann er bald einen großen Ruf und wurde nach Werlhofs Tode, mit dem er sehr befreundet war, 2. Leibarzt des Königs und Armen- und Waisenhausarzt. Er starb 1802 aus Gram über den Tod seiner Frau. Er war wie Werlhof ein ausgezeichneter Diagnostiker und hat seine Beobachtungen in Schriften niedergelegt, welche bis heute beachtenswert sind. Siehe diese A. D. B. Mit dem berühmten Nachfolger Werlhofs in der ersten Leibarztstelle, dem Ritter von Zimmermann, war Wichmann sehr befreundet. Es nimmt sehr wunder, diesem Namen in den freilich so dürftigen Notizen über das Schlegelsche Haus nicht öfter zu begegnen. In der 3. Aufl. seines Batteux II, S. 17, beruft sich Adolf Schlegel auf „unsern Herrn Zimmermann" (und seine Erfahrung in der Arzneikunst, mit spez. Behandlung des Genies vom ärztlichen Standpunkt). Daß eine allgemeine Bekanntschaft vorlag, darf also als natürlich und

jugendlich tollen, fröhlich-freien Hardenberg[1]: „Nie sah ich so die Heiterkeit der Jugend", und „das Verhältnis mit einem Jüngeren als ich gewährt mir eine neue Wollust, der ich mich überlassen".

---

sicher angenommen werden. Daß nähere Beziehungen sich nicht knüpften, lag fraglos an der eigentümlichen psychologischen Verfassung Zimmermanns. Seine Unverträglichkeit, welche auf der unseligsten Veranlagung beruhte, ist ja allgemein bekannt. Seine Berufung nach Hannover, die zum erstenmal seinen brennenden Ehrgeiz befriedigte, hatte er, wie bis dahin alle Beförderungen, der Gunst und dem Interesse seines Landsmannes Haller zu danken. Gleich nach seiner Niederlassung in Hannover trat ein Rückschlag auf all die hochgespannten Hoffnungen ein. Heimweh, Enttäuschung und Krankheit schufen eine Entmutigung bis zur Melancholie. 1770 verlor er die geliebte Gattin und den Beschützer Münchhausen, das Jahr 1771 brachte neue Leiden. Erst die Berufung an das Krankenlager Friedrichs des Großen gab seinem Stolz neue Nahrung und seinem Leben neuen Schwung. Große Anerkennung besonders an den vielen kleinen Fürstenhöfen war die Folge. Es lag ihm aber nur an glänzenden Beziehungen nach außen. In Hannover ergab er sich bald, wohl halb freiwillig, halb gezwungen, völliger Einsamkeit. Seinen Sohn schickte er in Hannover selbst in Pension und nach Göttingen auf die Universität, seine Tochter nach Hamburg und in die Schweiz. Das Jahr 1775 ist wohl das glänzendste seines Lebens gewesen. In ihm macht er seinen Triumphzug durch die Heimat und knüpft seine Beziehungen zu Goethe, Boie, Sturz und Hölty. Seine Selbstüberhebung nimmt zu, und damit seine Gereiztheit und Streitsucht. Er verfeindet sich mit Kästner und wegen Lavaters mit Lichtenberg, literarische Fehden spinnen sich an; dabei verliert er seinen treuesten Freund Sulzer 1779 durch den Tod. Durch böse Anekdoten im Hannoverschen Magazin verletzt er Goethe, Herder, Wieland. Der Tod der Kinder ließ ihn völlig menschenscheu werden (die Tochter 1781 †). Eine zweite Ehe gab ihm gerade genug Haltung, das Leben noch zu ertragen. Als Resultat dieses Lebens erschien 1784—85 in vier Bänden das berühmte Werk: „Über die Einsamkeit", stark beeinflußt von seiner persönlichen Bitterkeit und Hypochondrie. Seine Ausfälle gegen das Klosterleben der „heiligen Schufte" erregte den Jubel der Aufklärer (Nicolai, Biester, Gedike). Die leidenschaftliche Freundschaft der Kaiserin Katharina und die Beziehungen zu dem toten großen Preußenkönig stachelten seine herbe Einseitigkeit noch mehr auf. Durch die drei berühmten Schriften über Friedrich den Großen machte er sich auch seine neuen Freunde zu Feinden. Als nun gar auf den derbsten Angriff des Dr. Bahrdt Kotzebues maßloses Pamphlet „Dr. Bahrdt mit der eisernen Stirn" erschien, von dessen Verfasserschaft er sich in den Augen seiner Feinde selbst nicht durch einen Eid lösen konnte, bis Kotzebue sich zu dem Machwerk bekannte, war er ganz gebrochen. Ein endloser Prozeß mit Knigge gab ihm den Rest. Ein rapider Verfall trat ein und in Trübsinn und geistiger Umnachtung starb er einige Jahre nach Adolf Schlegel 1795. Sein Schicksal haben die Schlegels wie alle Hannoveraner sicher verfolgt.

[1] Briefe S. 34 f.

Ganz ähnlich muß man sich den Eindruck denken, den seine erste Liebe in Hannover in diesen Jahren des Erwachens auf ihn macht und die in den Lehrjahren der Männlichkeit die erste Etappe beherrscht. Die einzige Familie, mit welcher die Schlegels schon seit seiner Berufung auf das intimste verkehrten, war, wie wir schon wissen[1], die Familie Rehberg. In dieser familiären Verbindung traten sich auch die Kinder näher. So kannte Friedrich Caroline Rehberg von Jugend auf. Sie muß eine überaus liebenswürdige Erscheinung gewesen sein, denn auch Wilhelm ist nicht gleichgültig gegen sie. Mit beglückender Naivität verband sie große Klugheit. Ihre Unbefangenheit und Freiheit „in der Art, wie sie öffentlich mit ihren Empfindungen ist", die an die Stelle der gesellschaftlichen Konventionen ihre Seele setzt, bezauberte und entzückte Friedrich mit der Kraft des Kontrastes. Sie war voll heiteren Lebens, „simpel, gerade, gemäßigt, bisweilen (wie er später sagt) schwatzhaft". Aber das, was ihn anzog, war bezeichnenderweise nicht die Unterlage seiner Beurteilung; da kam er wiederum mit seinem Maßstab der Erhabenheit. Danach findet er noch 1791, daß sie zur Selbständigkeit veranlagt, aber noch zu abhängig von ihrem Bruder sei. Der Umgang mit Männern müsse sie größer machen. Aber schon denkt sie ja nicht sehr hoch von ihrem ganzen Geschlecht! — meint er. Wie das seine sieht er auch ihr Wesen von der Enge der Familie behindert. Von einem wirklichen Liebesgefühl Friedrichs diesem Mädchen gegenüber kann aber gar nicht die Rede sein[2] und Wilhelm hat ganz recht, wenn er es dem Bruder schlankweg abspricht. Friedrichs Verteidigung dagegen ist sehr gewunden. Es ist zunächst eine Schwärmerei wie für ein schönes Bild, eine lachende Landschaft, ein ästhetisches Gefühl, welches ihn bewegt, und dann nach der Rückkunft von Göttingen der sinnliche Trieb, der ihn vorwärts reißt bis zum Konflikt mit den ethischen Kräften. Und wenn er in leichter Gereiztheit über das treffende Urteil des Bruders behauptet, sie habe ihm „außer unvergeßlichen Augenblicken in stiller Empfindung in Hannover und zügelloser Ausgelassenheit in Dresden" (sie haben sich also in seiner Kaufmannszeit dort getroffen) die tiefe Melancholie gebracht, aus der er nur langsam und mit Mühe auferstand, so ist das zum mindesten eine augenblickliche Selbsttäuschung, der alle anderen Tatsachen und Bekenntnisse über diese Melancholie widersprechen.

[1] Siehe oben S. 82ff., 116. [2] Siehe dagegen Dilthey, S. 207.

Und so war er denn auch, als sie ihm weiter entgegenkam, als es seinem durch ethische Reflexionen geschwächten und nur in seinen Wünschen bestehenden Draufgängertum zuträglich war, erschreckt, statt erfreut. Sie interessierte sich für ihn offenbar mehr als für die vielen jungen Leute um sie herum. Sie mochte, durch sein problematisches Wesen gereizt, zunächst vielleicht nur interessiert gewesen sein, aber ihr weibliches Gefühl mochte seine Leiden wittern und daraus ihr Interesse zur Teilnahme steigern. Sie wird liebevolleres Vertrauen gezeigt und verlangt haben. Aber in ihm tönte es nicht so. Der harmlosen Naivität konnte er nicht vertrauen. Ihre „Avancen" beängstigten und befriedigten ihn zugleich. Es blieb ihm etwas fremd darin und sie zeigten ihm doch einen Wert seiner selbst, an den er nur wechselnd, aber so gerne glaubte. Das naive, wenn auch sinnlich erregte Gefühl deutete er in Lüsternheit um, weil ja bei ihm diese bestimmend war. So stieß er sie zurück, obwohl er sehr gut fühlte, daß „nichts Weiber so sehr beleidigt, als Nichterwiderung auch der kleinsten Avancen". Seinen eigenen Wert glaubte er in ihren Augen durch Zurückhaltung zu steigern. 1792 meint er zu dem Fall: „Heftige Leidenschaft (macht) allemal einigen Eindruck, sehr tiefen aber ein stolzes Zurückziehen. Seit ich aus jugendlichem Unsinn der R. gutgemeintes Wohlwollen zurückstieß, hatte ich merklich Einfluß wenn nicht auf ihre Zufriedenheit, doch auf ihre Heiterkeit. Zwar macht sie, als hätte sie mitleidig mit meiner Einfalt, mich aufgegeben." Das ist wirklich zum Lächeln. Er spricht über eine ihm völlig fremde Welt. Für weibliches Empfinden hat er auch nicht das geringste Verständnis. Wie natürlich ist es, daß er künftig auf ihre Heiterkeit, auf ihre naive Unbefangenheit „Einfluß hatte", d. h. sie durch sein Erscheinen vernichtete. Und natürlich gab sie ihn nicht völlig und gleich mit einem Male auf. Sie ahnte eben nicht, wie notwendig seine Reaktion war und hielt sie wohl im Anfang für Laune, die sie lange zu verzeihen bereit war. Merkwürdig berührt uns nach dieser psychologischen Analyse die Übereinstimmung der Anlage mit dem ihm innerlich so nahestehenden Oheim Johann Elias, von dem Gellert-Cramer[1] wohl allzu schlicht in ihrer Naivität, aber doch deutlich genug, berichten: „Für das schöne Geschlecht hatte er viel Achtung; doch weiß ich kein Frauenzimmer, das er bis zur Leidenschaft geliebt hätte. Hätte er aber eines geliebt, und seine Geliebte

[1] Gellerts sämtl. Schriften, 10. Bd., 1784, S. 42.

hätte seine Neigung, für das Theater zu arbeiten, gemißbilligt, so würde er diese Neigung der Liebe gegen sie, wie reizend sie auch gewesen wäre, vorgezogen haben."

Walzel[1] meint, diese brieflichen Mitteilungen wichen wesentlich von dem in der Lucinde entworfenen Bilde ab und verweist auf Haym[2]. Dort aber ist gar nicht von der Rehberg, sondern von der ersten Leipziger Geliebten die Rede. So scheint sich diese auch von Rouge[3] unverständlich gefundene Bemerkung als ein Versehen zu erweisen. In Wirklichkeit stimmt die Darstellung der Lucinde[4] durchaus zu diesen Ausführungen, nur daß dort mehr Zusammenhang und zynischeres Geständnis sich findet und die Unterordnung unter den Gesichtspunkt der Lehrjahre bestimmend wird. Klar wird betont, was ihn zu den Versuchen, sie zu gewinnen, bestimmt: Daß sie kaum reif und noch an der Grenze der Kindheit war, reizte sein Verlangen nur um so unwiderstehlicher . . . Dabei verabscheute er die entfernteste Erinnerung an bürgerliche Verhältnisse, wie jede Art von Zwang[5]. Bei der zweiten Etappe der Beziehungen (bei dem vorübergehenden Aufenthalt von Göttingen her[6]) kommen dazu die Spuren von tiefem Gefühl, die in Verbindung mit einer natürlichen Sinnlichkeit ihm „die entschiedenste Anlage zu einer gränzenlosen Leidenschaftlichkeit" zu verraten scheinen. Die Praktiken der Verführung interessieren uns nicht, es ist auch nicht von Belang, ob das Entgegenkommen der lieblichen Luise, wie Caroline hier heißt, nun wirklich so groß gewesen ist. Das mag Arabeske sein, ändert aber an dem Wesen der Beziehung nicht das geringste. Jedenfalls trat jene Krisis der Dissonanz zwischen sinnlichem Trieb und „Erhabenheit" ein, die wir schon besprochen haben[7].

3. Göttingen

Damals bei der Entscheidung mit C. Rehberg hatte er schon den Göttinger Studienaufenthalt 1790/91 hinter sich, der ihn so eng mit Wilhelm verband. Er sollte die Rechte studieren; wie er aber experimentiert, sieht man daraus, daß er daneben auch mathematische Studien

[1] In den Briefen S. 67, Anm. 1. [2] S. 876. [3] Erläuterungen S. 93.
[4] S. 126ff.
[5] Vgl. auch Briefe S. 2: „Äußerst verhaßt ist mir die Art, mit der man in unserem Hause meinen Umgang mit ihr ansieht, so daß er mir in Hannover ganz verdorben wird."
[6] Lucinde, S. 128. [7] Siehe oben S. 123.

treibt aus einem Interesse, das vielleicht vom Großvater mütterlicherseits stammt[1]. Natürlich aber kam er zur Philologie zurück und hörte vor allem Heyne mit seinem Bruder und den Freunden zusammen[2], weiter hörte er bezeichnenderweise Historiker[3] und den Philosophen Feder. Daß ihn Bouterweck, der erst später seine Kantvorlesungen begann, mit diesem erst bekannt machen mußte, scheint mir ausgeschlossen[4]. Er hat aber gewiß sein Interesse für die Kantische kritische Philosophie vertieft. Sehr beachtenswert aber erscheint mir noch die Lektüre des Dalbergschen Buches über das Universum[5], die sich durch die Entleihung aus der Bibliothek feststellen läßt[6]. Sein Geist mußte hier durch ein kühnes und unsystematisches, ganz fragmentarisches Denkgebäude gefesselt werden. Schon das Versprechen der „Anzeige" mußte es ihm antun: „Worin besteht der Zusammenhang aller Wesen? Wohin trachtet, zweckt ihr Bestreben, Wirken, Dasein? Wo liegt der einzige Knoten, der alles, alles, Welten, Körper, Geister, Zeit und Raum, in ein Ganzes zusammenknüpft? Das ist's, was ich aufzufinden, darzustellen trachte"[7]. Er meint, reizend genug für Friedrich, das Samenkorn werde vielleicht in fremdem Boden noch bessere Frucht tragen. Jus, Mathematik und schöne Wissenschaften trieb der Jüngling allzu ziellos und las nun: „Unsere Wissenschaften sind ja bisher nur Bruchstücke: heterogene unter

---

[1] Vgl. auch Rouge, S. 2 und seine Lektüre ebenda S. 6. Über die Allgemeinheit des mathematischen Interesses und dessen Wirkung auf die philosophischen Methoden und die Moral, s. auch Bulle, Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus S. 11 und Funders unten genanntes Buch, S. 7. Des letzteren „Mathematik" wirkte ja bekanntlich so stark auf Novalis, s. auch unten S. 226. Friedrich hat sich übrigens zu diesen Parallelisierungen und Identifizierungsversuchen ablehnend verhalten. Größe ist ihm in einem Brief vom 17. Nov. 1793 nicht unbedingt ein „Begriff". „Sittliche Größe ist über alle Begriffe erhaben, ja fast über alle Lehre . . . Groß ist eigentlich nur eine sehr unbestimmte Bezeichnung des Vortrefflichen aller Art" und hat nichts mit der Größe zu tun, „nach der in Preußen die Grenadiere gewürdigt werden. Unschuld, Liebe, reines Gewissen, Gerechtigkeit, sind etwas Absolutes und lassen keine Grade zu". Andere lassen sich nicht messen, weil es keinen gemeinen Maßstab gibt. „Und so ist alle Anwendung der Mathematik auf die Moral vergeblicher Versuch." (Br. S. 143.)

[2] Rehberg, Pape, Fiorillo, s. Walzels Einl. der Briefe, S. VIII.

[3] Spitteler und Heeren, vgl. Rouge, S. 6.

[4] Vgl. oben S. 60ff.

[5] Der genaue Titel des anonym 1777 in Erfurt bei Johann Fr. Weber erschienenen Werkchens ist „Betrachtungen über das Universum".

[6] Siehe Borchling bei Rouge, S. 6, Anm. 3. [7] S. 3.

sich gärende Dinge! Ist es nicht einmal Zeit, das alles in ein Ganzes zusammenzuschmelzen?" Die Männer, welche Dalberg als würdige Leser und Beurteiler seiner Schrift nennt, sind Lambert, Mendelssohn, Kästner[1], Herder, Franklin, Haller, Buffon, Bonnet, d'Alembert[2], Becaria, Torre, der „nicht genug bekannte jüngere Hemsterhuis", der ja damals auch schon auf Wilhelm Schlegel so mächtig wirkte und der Lieblingsschriftsteller Hardenbergs war[3] und der „miskannte Hamann", der ja dann auch später auf Friedrich wirkte und ihm gemäßer erschien als Herder und Kant.

Ich gebe aus dem Dalbergschen „Schöpfungssystem"[4] einige Leitsätze, die auf Friedrich Eindruck machen mußten. „In allen und jeden Wesen, die Teile der Schöpfung ausmachen, sind drei Hauptverhältnisse: Dasein überhaupt, eigne Existenz, Koexistenz mit anderen Wesen. Dasein ist der Inbegriff der Fähigkeiten, die das Wesen ausmachen, die eigene Existenz ist die von auswärtiger Einwirkung unabhängige Folge wirklich entwickelter Kräfte, die Koexistenz ist Einwirkung oder Folge des Mitdaseins anderer Wesen. Das Dasein umfaßt also alle wirklichen, möglichen, nötigen und künftigen Erscheinungen der Schöpfung, z. T. in schlafendem, z. T. in wachem Zustand; dieser wird durch die „lebende Kraft" hervorgerufen und gehalten. Der Zweck und die Wirkung des Daseins ist also Mannigfaltigkeit (wie sie Friedrich so verwirrend in sich fühlte). Die individuelle Mannigfaltigkeit liegt darin, daß in jedem Wesen immer nur ein Teil seiner Eigenschaften lebt (und natürlich in jedem andere). In jedem Wesen ist nun die absolute Fülle von Dasein, d. h. jedes Wesen hat so viele verschiedene Eigenschaften, als einzelne Wesen in dem Universum sind. Diese Eigenschaften aber sind schlafend, bis gewisse Verhältnisse der Koexistenz durch die Angleichung, Ähnlichwerdung sie rege machen. Dann werden sie lebende Kraft. Die Stufen der Koexistenz, mithin des Grads der Belebung, Regmachung sind das, was man Grade von Annäherung nennt. Also in jedem Wesen unsägliche Menge unentwickelter Fähigkeiten und durch die Stufen der Annäherung unerschöpfliche Quellen menschlicher Entdeckungen! Kann man zweifeln, daß noch von den oben entwickelten Stufen der Bildung zur Liebe in der Lucinde Fäden zu diesen Graden der Annäherung zu-

[1] Unter der Lektüre in Gött. genannt, s. Rouge, S. 6.

[2] In Gött. entliehen. [3] Siehe Br. S. 34.

[4] Einteilung des ganzen Werkchens: Schöpfung, Schöpfer, Band zwischen beiden.

rückführen? Sah hier nicht Friedrich in dieser Synthese Leibniz-Hemsterhuisscher Ideen eine wundervolle theoretische Begründung seines egoistischen Freundschaftsverlangens zur Ergänzung seiner einseitigen Veranlagung vor sich?

Das Gesetz der eigenen Existenz sichert die Fortdauer der eigenen lebenden Kräfte und der durch Koexistenz lebendig gemachten[1]. Das förderndste aber ist natürlich das der Koexistenz, der Mutter der Geselligkeit. „Die Wonne der Geselligkeit, der geistigen Verbindung, hat ihre Stufen, die mit den Stufen der Ähnlichwerdung zunehmen. Je mehr, je inniger die Seelen im ganzen Umfang ihrer Existenz Begriffe, Freude, Leid miteinander teilen, um so wärmer die Freundschaft, die Liebe, um so größer die Glückseligkeit! Die holden Augenblicke, wo ein Herz dem andern entgegenwallt, wo jeder Wink, jeder Blick Sprache ist; wo alles so wert, so lieb wird, was auf den Geliebten Bezug hat! Wenn du da verstummt und zitternd ihn umfassest! Der kurze aber himmlische Moment, wo du dein Dasein vergissest und in ihm lebst? — O Mensch, hienieden ist nichts dieser Seligkeit vergleichbar!“[2]. Von größter Bedeutung ist in diesem Gegenseitsverhältnis die moralische Impulsion. Der wird Mittelpunkt, dem seine individuellen Verhältnisse am liebsten sind. „Intensität des Gefühls, Enthusiasmus, ist daher so ansteckend“. Das zeigt (an Beispielen) die Geschichte großer Männer.

Von diesen Ausführungen gelangt Dalberg zum Schöpfer durch Progression: Ähnlichkeit ist der Punkt, wo alles in der Schöpfung lebt, wohin alles strebt. Und was ist dieser Punkt anders als Stufe, als Annäherung zur Einheit, unvollständige Einheit? Wodurch erkenne ich die Einheit als durch vollständigste, innigste, unbeschränkteste Ähnlichkeit? (Die Mehrheit, Mannigfaltigkeit liegt ja zuletzt darin, daß Ichheit des einen Wesens nicht Ichheit des anderen ist.) „Trennung, Mannigfaltigkeit, Mehrheit, was seid ihr? Die Punkte, worauf ihr in der Natur, in dem Dasein der Wesen ruhet, die Punkte, in denen ihr entstehet, zu denen ihr zurückgehet; Schlaf, Kälte, Leblosigkeit! — Aber ihr seid Todesgefühl, Abscheu der Natur! Alles strebt nach Einheit; Körper durch Zug, Geister durch Liebe. Je näher der Einheit gekommen, um so größer die Fülle des Lebens, Genuß der Seligkeit. — Die vollkommene Einheit ist freilich für die ganze Schöpfung immer Asymptot.

[1] S. 25. [2] Dalberg, Universum, S. 57.

Aber der Mittelpunkt des Universums, nach welchem alles, alles zuströmt, wäre er deswegen nicht da, weil er nie ganz erreicht wird? Gott! Sonne der Geisterwelt, je näher wir dir durch Liebe kommen, um so wärmer, um so wonnevoller wird unser Herz, und du wärest nicht? — Und so wäre das Universum Gewölb ohne Schlußstein? Aber du bist, Ewiger Gott! Engel und Menschheit rufen es aus: Du bist! In beschränkten Wesen lieget Vollkommenheit, Kraft, Leben nur in dem Maß, als das Verhältnis der Einheit bei ihnen eintritt[1]." Hier sehe ich den Schlüssel zu dem Wort Friedrichs, erst in Göttingen hätte er eingesehen, daß er ewig unbefriedigt bleiben müsse.

Der Schluß ist bei Dalberg ein religiöser Hymnus, der dem philosophischen Bedürfnis Schlegels nichts mehr zu sagen hat.

Außer diesen sachlichen Beziehungen haben wir aber auch hier wieder, wie stets bisher, stilistische Beeinflussung gelten zu lassen. Der skizzenhafte und zum Teil dithyrambische, „stürmerische" Charakter der Sprache und des „Systems" hat ganz allgemein gewirkt, und man sieht nur sein Gefühl bestätigt, wenn Dalberg S. 98 ff. mitten im Buch die locker systematische Darstellungsweise abbricht, um sich weiter in Fragmenten ergänzend auszulassen: „Nachtrag zum Schöpfungssystem. Hier sind verschiedene abgerissene Gedanken, Folgerungen, Blicke, die das Vorhergehende bestätigen, zum Teil erklären." Und nun folgen zum Teil sehr schlegelisch klingende Fragmente, die völlig verständlich nur aus dem Ganzen der vorliegenden Gedankenwelt werden. Zwei sollen das zeigen: „Liebe, gleichsam Licht: Individualität, gleichsam Schatten! Aus beiden das Bild der Schöpfung zusammengesetzt" und „Alles Physische hat im Moralischen sein Analogon. Geschichte ist für Moral, was Experimentalphysik für Naturlehre ist"[2].

Noch interessanter ist vielleicht eine Allegorie, die im Stil stark an die allegorische Vision in der Lucinde erinnert, in der Sprache noch geniemäßiger ist. In ganz knappen Andeutungen läßt Dalberg sich über die Wirkung der Kunst aus, die er im Reiz der Ähnlichkeit sieht. „Aber was veranlaßt den Künstler, die Natur nachzuahmen? Theorien- und Ästhetiken-Schwätzer, bildet euch nicht ein, daß das euer Werk ist. Euer kalter, hölzerner, mit Draht zusammengesetzter Gliedermann ist die Kunst nicht. Sie ist Minerva, die leben- und kraftvoll aus Jupiters Kopf heraustritt, rings um sich

[1] Universum, S. 105 f. [2] Universum, S. 101.

Wärme und Wonne verbreitet. Theorienschwätzer! Wie hölzern steif sind die mühsamen Werke eurer Lehrlinge! Wie leben- und kraftvoll Homer und alle Volkslieder des ganzen Erdbodens, deren Sänger, gottlob! von euren Abstraktionen nichts wußten. Ist es vielleicht Eigennutz, ist es Ehrgeiz, das den Künstler zu Nachahmung der Natur anfeuret? Elender Künstler, der nicht seine Kunst um sie selbst liebt. Der nicht, dann auch, mit Entzücken dichtet, malet, singt, wenn dumme sogenannte Mäcenaten den Stümper loben und beschenken; und ihn, den Sohn der Kunst, tadeln und darben lassen! — Merkwürdig ist es, daß der Genius Kunstwerke hinzaubert, ohne daß der Künstler selbst weiß, wie ihm geschieht. Er ahmet nicht ängstlich jede Teile nach, er fühlet Drang in seiner Seele, sein Pinsel wirkt und das Bild spricht jeden an! Er fühlet Drang, legt Worte oder Töne nicht auf die Wagschale; schreibt hin, rührt und erstaunt. — Oft hab ich diesem Kunsttrieb nachgedacht, einstens sehr tief nachgedacht und höre: Ein Schauder erbebte in meinen Gebeinen, meine Sinne erloschen, ich entschlüpfte meinem Leibe, eine auflodernde Flamme! — Fuhr wie Blitz hervor! Ein nu — die Erd unter mir verschwunden! Ein nu — die Sonne mir nur noch glimmerndes Sternlein! Ein nu — ich hatte Milchstraß, hatte unzählige Sonnensysteme durchblitzt. — Nun alles unter mir verschwunden! Nacht und Nacht rings um mich, nur in höchster Höhe Dämmerndes. — Ich erreichte es. Es war das Chaos. — Da, Feuer- und Wasserströme, sausende Stürme, geschleuderte niederstürzende Felsen, alles dicht ineinander dringend, kochend, brausend, schäumend, knallend und prasselnd in und durcheinander. — Dort halbfertige Welten in dem kochenden Chaosmeer schwimmend. Hier strömten flammende Feuerbäche zu werdenden Sonnen zusammen. Da, eine andre Sonne fertig; es erschien ein Seraph, ganz Jugendschönheit, ganz Engelskraft. Er stieß sie, sie rollte dem Raum zu, ihrer Laufbahn zu. Dort eine Welt zugerundet, schon von Tier- und Pflanzenkeimen umduftet, und eh sie der Seraph ihrer Sonne nachstieß, siehe da ein holdes Weib, ihr Mund sanftes Lächeln, ihr Aug ganz Zärtlichkeit, ihr Leib von Reiz umgürtet, sie streute aus vollen schönen Händen auf die neue Welt! und was sie streute: Funken unsäglich entzückenden Glanzes! Sie, die Liebe! Ihre Gaben Seligkeit! — Ich hatte nun die Werkstatt der Welten durchfahren, da war ich im unermessenen Runden vom Chaos umwölbet, das ganze Innre reinstes Licht. In der Mitte des Runden schwebt eine Purpurwolke. — Der eilt ich zu. Durch die Purpurwolke

bricht hie und da volle Glut. Mit dieser Glut unzählige Menge neu erschaffner Wesen fort und fort ausgestrahlt; und diese schwarmweis dem Chaos zueilend; künftige Teile werdender Sonnen und Welten! — Ich war nun dicht unter der Wolke, da schwebt ein Buch, seine Aufschrift: Gesetze der Natur. — Ein Cherub öffnet es mir, da stund in Geisterssprache oben auf der Blattseite: Gesetze der Erzeugung. — Weiter unten hieß es: Wann Menschen am stärksten fühlen, dann wird unter ihren Händen aus grober kalter Materie schöner, warmer, geistiger Abdruck ihres Gefühls, Kunstwerke! — Ich wollte weiterlesen, aber verschwunden waren Buch und Cherub! — Nun wagt ich es, ins Innerste der Purpurwolke zu dringen. Meine Ichheit ward mir zu eng, heftiges und verzehrendes Gefühl ergriff mich: da kam ein heftigst glänzender Strahl, ich ward blind! Und dann erwachte ich aus dem Traum[1]." So sehr Friedrichs Interesse und Nachdenken durch diese konzentrierte Anschauungswelt erregt sein mußten, es war doch nur ein abgeleitetes Wasser, an dem er hinaufschreitend zu den Quellen gelangen mußte, die Dalberg selbst in den Namen seines Vorworts kundgegeben und aus denen er bisher nur gelegentlich getrunken hatte. Aber noch raffte er sich nur zu ruckweisem Vorwärtsdringen auf.

Leipzig

Er war natürlich froh, bei dem Bankerott mit Caroline Rehberg Hannover nach dem Ferienaufenthalt mit dem Beginn des neuen Semesters verlassen zu können. Julius in der Lucinde ist ganz er selbst: „Er freute sich laut, da er im Glanz der prachtvollen Morgensonne auf die Stadt zurücksah, die er schon als Kind geliebt und wo er nur noch eben so ganz lebte, und die er nun auf immer zu verlassen hoffte. Er atmete schon das frische Leben der neuen Heimat, die ihn in der Fremde erwarten sollte, und deren Bilder er schon mit Heftigkeit liebte[2]." Wir wissen schon, wie unbefriedigend und zersplittert sein Leben zunächst wurde und werden mußte, nachdem die erste Teilnahme erschöpft und die durch die „neuen Gegenstände rege gemachten Kräfte und Neigungen" erschlafften. Er nahm teil „an allem Äußeren, was nur irgend merkwürdig war und ließ sich überall ein", ohne daß ihn irgend etwas gefesselt hätte[3]. Nach den bösen Erfahrungen in der Liebe sucht er sich an seinen

[1] Universum, S. 91 ff. [2] Lucinde, S. 135. [3] Lucinde, S. 136.

männlichen Freundschaften zu ermannen[1], ohne der erneuten und heftiger erneuten „Seelenkrankheit" entgehen zu können, die nicht nur in der Lucinde[2], sondern auch in jedem Brief an Wilhelm[3] zu Erwägungen des Selbstmordes führen. Schulden und Selbstvorwürfe beherrschen und verdrängen alles[4]. Aber diese äußere Bedrängnis konnte ihn damals ebensowenig wie später in der Ehe unmittelbar zur Arbeit und Konzentration bringen, im Gegenteil, sie lähmt ihn oft noch mehr[5]. Es bedurfte neuer und mächtiger Antriebe von außen und innen, in der Richtung, welche durch den Gedanken der Koexistenz Dalbergs bezeichnet war. Und diese Etappe von der zersplitterten Mannigfaltigkeit der zufälligen Einzelexistenz zur Angleichung an die Einheit des ideellen Daseins, um wieder mit Dalberg zu reden, half ihm das Studium des Hemsterhuis und die Diotima seiner ersten Tätigkeitsepoche erringen, Caroline Boehmer-Michaelis, die nachmalige Caroline Schlegel.

Die Erwägung des Hemsterhuisschen Einflusses wird uns zugleich die Abhängigkeit Dalbergs zeigen. Er sowohl wie Friedrich haben die deutsche Ausgabe der „vermischten philosophischen Schriften" in 2 Bänden[6] gelesen, wie es sich bei Dalberg aus der Verknüpfung mit Herderschen Gedanken bei Gelegenheit dieser Ausgabe ergibt und für Friedrich aus dem einzigen Zitat, das der Briefwechsel mit dem Bruder enthält. Es heißt da: „Hemsterhuis sagt sehr richtig: es galt dem Römischen Pöbel für Mord, in der Seele des Brutus aber war es der ewigen Ordnung gemäß[7]." In der betreffenden Ausgabe heißt es in dem Brief „Über den Menschen": „Indem Brutus den Cäsar ermordete, beging er in den Augen des Volkes ... ein Verbrechen. Aber in der Seele des Brutus war diese Handlung zweifellos der ewigen Ordnung gemäß[8]." Das Zitat stammt aus dem Schluß des Juni 1793. Gerade diese Zeit schließt ein intensiveres Studium des Hemsterhuis eben ab. Am 2. Juni hatte er dem Bruder geschrieben, daß er (es ist die Arbeit

[1] Lucinde, S. 137—168.

[2] S. 167 f. [3] Br. S. 9—92, passim. [4] Walzel, DNL. 143, S. XII.

[5] Vgl. Dorothea noch 1799 an Schleiermacher: „Es ist entsetzlich, daß ihn die Sorgen am Arbeiten verhindern, anstatt ihn zu spornen."

[6] 1782, ein dritter Band erschien 1797. [7] S. 96.

[8] Zitiert nach der neuen Ausgabe von Hilß, Karlsruhe, Dreililienverlag 1912 (1, S. 167), welche nach der übrigens ganz unzulänglichen Einleitung (was sollen z. B. die französischen Originalbriefe, wenn der Text aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt ist?) die Ausgabe von 1782 zugrunde gelegt hat.

des letzten Jahres) oft, sehr oft nicht bloß gelesen, sondern studiert habe: „ich habe den Geist einiger großer Männer zu ergründen gesucht, als Kant, Klopstock, Goethe, Hemsterhuis, Spinoza, Schiller". Gerade die Lektüre des unmittelbar folgenden Spinoza hängt mit dem Studium des H. eng zusammen, was sich daraus ergibt, daß die beiden noch im ‚Gespräch über die Poesie' durcheinanderwirken und der ‚Alexis' des H. unmittelbar zu Spinoza führen mußte. Der Alexis aber ist die Schrift, welche den H. nach der ersten Leipziger Zerrüttung wieder in den Bannkreis seiner leidenschaftlichen Teilnahme brachte. Und zwar durch keinen Geringeren als den ihn sofort entzückenden, in der ‚Heiterkeit der Jugend' und einer ungemein beweglichen Begabung strahlenden Novalis: „Seine Lieblingsschriftsteller sind Plato und Hemsterhuis — mit wildem Feuer trug er mir einen der ersten Abende seine Meinung vor — es sei gar nichts Böses in der Welt — und alles nahe sich wieder dem goldenen Zeitalter[1]." Der Alexis lag damals gerade in einer neueren, von Jacobi unmittelbar aus der Handschrift des Freundes übersetzten ersten deutschen Übersetzung vor[2]. In dieser Ausgabe erhielt ihn Schlegel damals fraglos von Novalis. Am 5. Juli 92 schon rühmt er an Hemsterhuis „Einsicht in das Wesen großer Männer". Dieses Urteil scheint im besonderen auf das Studium des Briefes „über den Menschen" und der Platonischen Dialoge „Aristäus" und „Simon" zu deuten. Der letztere erscheint dann ja auch im Studiumaufsatz. Das intensivere Studium setzt also unmittelbar auf die Novalissche Anregung ein und hält ungefähr ein Jahr durch, ohne daß dann das Interesse irgend nachließe. Denn vom August 1793 an bittet er fast in jedem Brief um Zusendung einer ganz bestimmten Ausgabe durch Wilhelm, die er trotz seiner dürftigen Geldverhältnisse bezahlen will; 21. August: „Ich bitte flehentlichst um den Hemsterhuis"[3]; 16. September: „recht sehr"[4]; 29. September: „An dem H. ist mir sehr gelegen"[5]. Wenn er nicht zu schaffen ist, will er sofort Gewißheit haben und eine genaue Aufzeichnung der darin enthaltenen Schriften: „Ist etwas drunter, was ich noch nicht kenne?" Das Wort zeigt deutlich, daß er sich bewußt ist, ihn ganz gelesen zu haben, soweit er bekannt war. Wilhelm gibt nun die gewünschte Auskunft und er repliziert am 13. Oktober 93: „Alle die genannten Stücke des H. kenne ich schon, nur eins ausgenommen, die description

[1] Br. S. 34. [2] Alexis oder von dem goldenen Weltalter, Riga, Hartknoch 1787.
[3] Br. S. 103. [4] S. 116. [5] S. 117.

philosophique du caractère de feu Mr. Fagel“[1]. Es handelt sich also um eine französische Ausgabe. Das kann nur die erste französische Gesamtausgabe von Jansen sein, in zwei Bänden 1792 erschienen.

In der Tat geht so alles auf. In der deutschen Ausgabe von 1782 las er: Bd. I: Über die Bildhauerei[2], Über das Verlangen[3], Über den Menschen und die Beziehungen desselben[4]; Bd. II: Sophilus oder von der Philosophie[5], Aristäus[6], Simon[7]. Den Alexis las er in der obengenannten Jacobischen Ausgabe und den Brief über den Atheismus kann er nur an der einzigen Stelle gelesen haben, an der er damals zu finden war, in der 2. Ausgabe der Jacobischen Schrift „Über die Lehre des Spinoza“, Breslau 1789. Daraus ergibt sich denn auch wieder die Verbindung Hemsterhuis-Spinoza in seinem Studium. Daß er alle diese Schriften gelesen hatte, zeigt die Mitteilung vom 13. Oktober. Sie finden sich insgesamt in der Jansenschen Ausgabe und außerdem noch die Charakterskizze Fagels[8]. Noch einmal wird eine bestimmte Ausgabe genannt: 1797 erbittet er sich zur Rezension „den deutschen Alexis von Hemsterhuis“. Hier handelt es sich um den 3. Band der ursprünglichen deutschen Ausgabe, der den Alexis und den Atheismusbrief enthält[9]. Er wird ihm „nicht viel Mühe machen“[10], weil er ihn schon kennt. Diesen Band hat wohl Dorothea gelesen, daher auch dort wieder die Verbindung mit Spinoza[11].

Zuerst hat H. die philosophischen Grundlagen seiner Weltanschauung formuliert in dem Brief „Über den Menschen“. Aus der Voraussetzung, daß ich selbst existiere, weil ich fühle[12], sucht er die Verbindung des Ichs mit der Außenwelt zu erklären. Das Ich hat Sensationen von Substanzen mittels der „Ideen“ oder Bilder, welche aus den „Beziehungen“ entstehen, die sich zwischen der Substanz und dem Ich befinden[13]. Das Sinnesorgan in Verbindung mit der Emanation der Substanz (dem reflektierten Licht,

---

[1] Br. S. 122. [2] S. 1 ff. [3] S. 71 ff. [4] S. 149 ff. [5] S. 5 ff.

[6] S. 83 ff. [7] S. 245 ff. [8] Noch mehrmals ist von der erwarteten Ausgabe, die er nun erhält, die Rede: S. 131 und S. 135. [9] S. 329. [10] S. 341.

[11] Jugendschriften II, S. 317; ebenso im Athenäum 1799.

[12] Bulle, S. 17. Während der Korrektur kann ich noch Einblick nehmen in die Bonner Dissertation von Albert Funder: Franz Hemsterhuis und die Ästhetik der Engländer und Franzosen im 18. Jhdt., 1912; es ist ein Teil der umfassenden Arbeit: Die Ästhetik des Fr. H. und ihre historischen Beziehungen, die in Adolf Dyroffs Sammlung Renaissance und Philosophie erscheinen wird, aber nur in den ersten Aushängebogen fertig und mir zugänglich ist. [13] Zur Lehre von den Beziehungen, insbesondere bei Diderot, Montesquieu, Spinoza, Shaftesbury, s. Funder, Diss., S. 17.

den Luftschwingungen beim Hören usw.) heißt ihm Organ[1]. Durch die Passion dieser Sensation erhalte ich die Überzeugung von der Existenz der Substanz, die jedoch die verschiedensten Seinsarten haben kann. Der Gegenstand hat aber sicher und realiter auch die Seinsart, die ich in der „Idee" aufnehme, weil ja diese das Resultat der Modifikation der Sinnesorgane und der Beziehungen zum Gegenstande ist. Da das Objekt aber gar nicht von dem Ich abhängt, erhält dieses alle seine Sensation zunächst auf gut Glück. So ist es beim Tier. Der Mensch schafft sich nun Zeichen für schon gehabte Sensationen; diese Zeichen kann er sich willkürlich reproduzieren, und so kann er verschiedene Gegenstände (resp. ihre Zeichen) koexistierend machen. Dieses Vermögen ist die Vernunft. „Ein Wesen, das das Vermögen besitzt wahrzunehmen, hat drei natürliche Mittel, durch die es Ideen erhalten kann: 1. durch die Wirkung der Gegenstände, die die Organe in Bewegung setzt. 2. Durch die zufällige Bewegung der Organe (das Resultat sind Analogien), 3. durch die mittels der Zeichen dem Organe mitgeteilten Bewegungen." Die Ideen aus dem ersten Mittel sind ganz klar und ohne Verwirrung, die aus dem letzten am wenigsten klar, aber genau bestimmt und ohne Verwirrung. Die aus dem zweiten sind weniger klar und oft verwirrt.

Von der Wirkung seiner Seele erhält der Mensch nur eine Vorstellung durch die Idee der Gegenwirkung. Wirkung und Gegenwirkung zeigen sich denn auch im ganzen Weltall als tätige Kraft und Sprungfeder, als Attraktion und Zentrifugalkraft. So wie wir nun eine sichtbare und eine hörbare Seite des Universums haben, so haben wir auch eine moralische. Der Abstand all dieser Seiten unter sich ist der gleiche, und alle sind sie unterworfen dem betrachtenden und tätigen Vermögen der Menschen[2]. „Wenn sich zwischen der Bestimmtheit und Klarheit unserer Vorstellungen von diesen verschiedenen Seiten des Universums ein Unterschied befindet, so muß man die Ursache dafür in der geringen Übung" des betreffenden zugewandten Sinnes suchen. „Bei der gegenwärtigen Einrichtung der Gesellschaft sind die Sinne des Gesichts und des Gehörs die geübtesten und die freiesten; die Sinne des Geschmacks, Geruchs, Gefühls und des Herzens sind größerem Zwang unterworfen und weniger geübt"[3].

Am meisten vernachlässigt ist „jenes Organ, das gegen die unvergleichlich reichste und schönste aller Seiten des Universums, die wir

[1] I, S. 106. [2] S. 144. [3] S. 144.

kennen, gerichtet ist, jene Seite, die uns unsere Existenz fühlen macht, weil es uns unsere Beziehungen zu den Dingen außer uns empfinden lehrt, während alle anderen Organe uns nur die Beziehungen der äußeren Dinge zu uns wahrzunehmen lehren“ [1].

Ebenso wie die anderen Organe in den Objekten und den Beziehungen einer Reizung bedürfen, um Ideen ins Bewußtsein des Menschen zu bringen, so bedarf dieses Organ anderer beseelter Wesen, um in Funktion zu treten. So gewinne ich durch die Beziehungen von Herz und Gesellschaft Ideen von „tätigen Willenskräften, deren Beziehung ich durch mein anschauendes Vermögen entdecke, und folglich auch die Gesetze, die diese Willenskräfte unter sich haben und die aus diesen Beziehungen entspringen, wodurch ich denn einen Teil der moralischen Seite dieses Weltalls kennen lerne. Und so gibt dieses „moralische Organ“ Sensationen von „einer Seite des Universums, deren unsere Seele, unser Ich, einen Teil ausmacht“. So wird das Ich selbst ihr Gegenstand. Der Mensch als Individuum kann keine moralischen Sensationen haben, er sieht nur in dem Ganzen von Wirkung und Gegenwirkung physische Veränderung. „Sein Verlangen ist der einzige Beweggrund seiner Handlungen. Aber wenn es durch den moralischen Sinn Verbindung und Verkehr mit anderen Individuen von eben derselben Art hat, so vermehrt sich sein Ich durch die Anzahl aller Individuen, die es kennt“ [2]. Je vollkommener also der moralische Sinn eines Individuums ist, um so stärkere Sensationen alles moralischen Seins, seiner eigenen und der fremden Wesen, wird es haben, und „jedes Individuum wird also die Glückseligkeit des Ganzen im Verhältnis der Vollkommenheit seines moralischen Organs schätzen“ [3].

Durch die falsche Tendenz, sein Wesen durch Besitz und Eigentum zu vergrößern, wurde der Mensch als Gesellschaftsteil ganz physisch, und die entstehende Unordnung und Ungleichheit mußte durch den Mechanismus

[1] S. 145. [2] II, S. 169.

[3] S. 170. Friedrich erweitert in dem als Dokument des Hemsterhuisschen Einflusses besonders in Betracht kommenden Aufsatz „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern“ (Jugendschriften II, S. 28 ff.) diese Wirkungssphäre durch die Ausführung, daß die „Einseitigkeit der Meinung und des Geschmacks“ bis zur Erhebung zu „einer rein menschlichen Denkart, zu einem rein menschlichen Gefühl“ geläutert werden könne durch historische Studien. Schließlich umfaßt so der Mensch „das ächte Gute und Schöne, welches immer und allenthalben dasselbige ist und bleibt“. Ein „leichterer Weg“ ist auch die Lektüre „treuer Sittengemälde“. (Jugendschr. II, S. 28.)

der Gesetzgebung geregelt werden. Die Folge war die Verkümmerung des moralischen Organs. „Es ist wahr, daß das Gesetz in seiner ganzen Vollkommenheit jede böse Handlung verhindern würde, insofern sie Wirkung ist, aber das moralische Organ würde in seiner ganzen Vollkommenheit ihre Ursache unmöglich machen[1]." Die gegenwärtige Gesellschaft ist also nur ein physischer Gegenstand. Ganz ebenso ist „die Religion das Resultat der Beziehung jedes einzelnen zum höchsten Wesen" und „die Enge oder Weite dieser Beziehung hängt ab vom Grade der Vollkommenheit des moralischen Organs"[2]. Das Ziel dieser Religion ist das „Bemühen, so zu sein, daß alle unsere Gedanken und alle unsere Begierden vor dem höchsten Wesen, das alles sieht, der ewigen Ordnung, insoweit wir sie durch das Gewissen erkennen, ebenso gemäß seien, als unsere Handlungen es in den Augen der Gesellschaft oder der Regierung der bürgerlichen Ordnung zu sein scheinen"[3]. Ganz anders war die Gesellschaft entwickelt zur Zeit der griechischen Kultur. Es gibt für die Entwicklung zwei „Sonnennähen" und die dazwischenliegende „Sonnenferne"[4]. In jeder Sonnennähe herrscht ein allgemeiner Geist, der seinen Ton oder seine Farbe über alle Zweige menschlicher Wissenschaft verbreitet. „In unserer Sonnennähe könnte man diesen allgemeinen Geist als den Geist der Geometrie oder als den symmetrischen Geist definieren, in der Sonnennähe der Griechen als den Geist der Moral oder der Empfindung"[5]. Die sofort auffallende Beziehung zu Winckelmann ist nicht zufällig; der Brief „Über die Bildhauerei" ist 1765 unmittelbar unter der Einwirkung W's entstanden, und hier war zuerst in engem Anschluß an W. von dieser Sonderstellung der Griechen die Rede, die nur in die Hemsterhuissche Gedankenwelt umgeschoben wird[6]. „Bei den Griechen, die in kleine Monarchien und Republiken geteilt waren, wurde jedes Individuum wesentlich; diese kleinen, einander so nahe gelegenen Staaten lagen unaufhörlich im Kriege miteinander. Dies machte die Griechen so tätig und mußte folglich auch die Zahl ihrer Kenntnisse außerordentlich vermehren. Diese lebhafte Tätigkeit gab ihnen eine beispiellose Verfeinerung des Geistes." Sie „kam auf sich selbst zurück, durchwühlte das menschliche Herz und entwickelte darin jenes moralische Gefühl, das der allgemeine Geist aller Wissenschaften und Künste der Griechen war"[7].

[1] I, S. 171. [2] S. 173. [3] I, S. 174. [4] I, S. 199. [5] I, S. 199.
[6] Die Winckelmannsche Anregung behandelt jetzt eingehend Funder in seiner Diss., S. 5ff. [7] Bildhauerei, I, S. 23.

So ist in der Tat der antike Mensch für Hemsterhuis „das eigene Ich, aufgewachsen unter günstigeren Bedingungen[1]". Von entscheidendem Einfluß war hier ersichtlich Rousseau[2].

Der „Sophilus" führt die philosophische Grundlage weiter aus, indem er einen philosophischen Beweis bringt für die eigene Existenz und die Existenz der Dinge außer uns. „Meine Urteile über die Ideen sind meinen Urteilen über die Dinge analog", sofern ich wenigstens „diese Dinge vermöge meiner Ideen kenne[3]". Jedes Ding ist aber eine Wesenheit, „weil es existiert". Aber es kann als Wesenheit noch tausend Seinsarten haben, die ich nicht kenne. Der Beweis, daß diese Seinsarten nicht nur Erscheinungsformen sind, wird durch die Ausführung gegeben: Der erste Mensch, der eine Uhr verfertigte, bildete sich aus den Ideen von Sprungfeder, Rad und Hebel eine imaginäre Uhr. „Diese verwirklichte er, und so ist die wirkliche Uhr entstanden. Wenn die Ideen nicht vollkommen das darstellten, was die Dinge unter andern sind, so war alles gegen eins zu wetten, daß die Realisierung der Ideen dieses Mannes nicht eine wirkliche Uhr hervorgebracht hätte." Und doch haben wir von den Wesenheiten nur unzulängliche Vorstellungen; denn von den 100 000 Gesichtern, die ihnen alle gleich von Natur zukommen, können wir nur von denen her schließen, die auf unsere Organe wirken[4]. Die Eigenschaften, die wir so erschließen, bedingen unsere Vorstellung von der „Materie" des Dings. Wesentliche Attribute der Dinge sind also nur ihre Existenz und die Beziehungen zu anderen Dingen[5]. Es wird dann gezeigt, daß „das Bewegungsprinzip des Körpers, das wir Seele nennen, etwas von ihm Verschiedenes ist[6]". Die wichtigste Frage

[1] Bulle, S. 68.

[2] Siehe unter vielen andern Stellen besonders auch die des genannten Aufsatzes, Jugendschriften I, S. 35: „Der Keim der Geselligkeit und Humanität, den wir schon im Homer bemerkten, hatte sich zur schönsten Blume entfaltet. Feste, Spiele, Geselligkeit und Liebe dieses Zeitalters atmen einen Geist — mächtige Bildung und freundliche Hoheit. Alle geistigen Kräfte und Bedürfnisse waren rege und wirksam und bildeten mit üppigem Reichtum neue Gestalten in Wissenschaften und Künsten."

[3] II, S. 15. [4] II, S. 23.

[5] Die Beziehungen zu Locke und der vorhergehenden Erkenntnistheorie sind deutlich. Vgl. Bulle, S. 18, der aber zu Unrecht interpretiert: das was sichtbar, fest und tönend an einem Körper erscheint, ist subjektiv. Es ist objektiv, scheint nur subjektiv zu sein, weil es dem nicht erkennbar ist, der das betreffende Organ nicht besitzt. Funder, Diss., S. 25. [6] II, S. 31 ff., diese Beweise werden wiederholt aus dem Brief über den Menschen, I, S. 117 ff.

nach dem „Wie" der Wirkung der Seele auf den Körper, führt zu der Definition der „Idee". Die ursprüngliche Bedeutung „Bild" bezieht sich nur auf die Beziehungen zu unseren sinnlichen Organen, also auf Vermittlung der eigentlichen „Materie". Um nun auch die Beziehungen von anderen Beziehungsattributen her einzubegreifen, soll sie als „Vorstellung" gefaßt werden. Die Wirkung sucht H. auf folgende Weise denkbar zu machen: Wir haben nur die Ideen, welche unseren Organen entsprechen, also materielle und die des moralischen Organs; zwischen diesen aber müssen auch Beziehungen bestehen, die Wirkungen zur Folge haben, ohne daß wir sie aufnehmen können. Die Vorstellungen des moralischen Organs (Eigenschaften) treten immer in Verbindung mit den „materiellen" Ideen auf. Aber sie müssen doch einen Teil der Wesenheit offenbaren. Sein sehr geschraubter Gedankengang hat das Resultat: „Aus dem allem folgt ganz natürlich, daß ein Wesen vermöge einer Eigenschaft, die wir durch unsere gegenwärtigen Organe nicht zu erkennen vermögen, dennoch auf andere Wesen derart wirken kann, daß diese Wesen uns das Verhältnis jenes ersten Wesens zu uns durch irgendeinen unserer Sinne bekannt machen können. Die ganze scheinbare Unbegreiflichkeit schwindet somit, und es ist sehr leicht möglich, daß jene Wesen, die wir immaterielle deswegen nennen, weil wir ihr Verhältnis zu uns durch keinen unserer Sinne erkennen, auf die Wesen einwirken können, die wir materielle aus dem Grunde nennen, weil wir ihr Verhältnis zu uns durch unsere Organe kennen lernen. Es ist also alles andere als absurd, wenn man behauptet, daß die immaterielle Seele auf den materiellen Körper wirke[1]." Es kann ein Ding natürlich nur dadurch wirken, daß es „eine oder mehrere Eigenschaften, Modifikationen oder Seinsarten mit dem andern Ding gemein hat". Fruchtbringend werden die an sich philosophisch unzulänglichen Vorstellungen darüber, wie nun aus dem Körperlichen das Seelische herauszulesen ist. Die „Zeichen" sind ursprünglich unmittelbarer Ausdruck der Gesamtsensation gewesen (haben also, müssen wir ergänzen, auch die den „materiellen" Ideen adhärierenden Begleitvermittlungen zum Ausdruck gebracht) und waren infolgedessen „das notwendige Resultat der Bewegung, welche durch die von der Vorstellung hervorgerufene Bewegung dem Stimmorgan mitgeteilt wird[2]". Die Ursprache ist aber begrifflich verstümmelt und nur die Musik kann noch ähnlich wirken, wie sie es einst getan hat.

[1] II, S. 46. [2] Bulle, S. 24.

Im „Aristäus" wird die Erkenntnis des Weltganzen ausgebaut. Die Ordnung, welche wir in den Dingen der materiellen Welt so angenehm empfinden, weil sie Reichtum in größter Konzentration leicht und schnell vermittelt („die möglichst größte Anzahl von Ideen im möglichst kürzesten Zeitraum"), ist auch im Universum vorhanden. Daß das Gegenteil der Fall scheint, erklärt sich daraus, daß wir eben nur so wenige Seinsarten von den wirklichen aufnehmen können[1].

Die Betrachtung dieses Universums wird nach ganz bestimmten Gesichtspunkten vorgenommen:

1. Insofern es physisch ist. Da wir es in Teilen wahrnehmen, kann es physisch nicht unendlich sein. Denn eine unendliche Zahl von Teilen ist ein Widersinn. („Für uns gibt es bis jetzt nur zwei Unendlichkeiten: Raum und Zeit.")

2. Insofern es organisch ist. Organisation ist in menschlichen Dingen eine Zweckbestimmung, daher endlich, (wenn der Zweck erreicht ist). In der Natur ist es der ewige Trieb zur Bildung von Substanzen. Was ist die Ursache?

3. Insofern es der Wirkung und Gegenwirkung fähig ist. Diese beiden Kräfte haben Bewegung und Ruhe zur Folge und heben sich in der materiellen Welt auf. Die Folge ist, daß wir eine Kraft von außen annehmen müssen. Diese Kraft kann aber nicht in einem einmaligen Anstoß beruhen, weil sonst der immer neue Bildungstrieb der Substanzen im organischen Universum nicht erklärt wäre[2]. Das führt zu einem unendlichen Willen.

4. Von der moralischen Seite. Das Prinzip, das durch das moralische Organ wirkt, ist die Liebe, „der Hang zur Vereinigung der Wesenheit mit anderen Wesen". Diese moralischen Sensationen identifizieren sich mit der Wesenheit des moralischen Subjekts und haben keine anderen Grenzen als die ihrigen. „Ihre Intensität steht zwar im Verhältnis zu dem Gegenstand, der affiziert, und zu der Reizbarkeit des affizierten Individuums; aber unsere ganze Wesenheit ist davon durchdrungen[3]."

[1] II, S. 64ff. Nur da, wo die Ordnung kunstmäßig hergerichtet wird für die bestimmten Organe, welche da sind, also im Kunstwerk, ist sie völlig deutlich. Es ergibt sich daraus beiläufig, daß die Nachahmung der Natur (Naturalismus) ein befriedigendes Kunstprinzip nie sein kann, vgl. II, S. 69. Siehe über das Ordnungsprinzip und s. historische Ableitung, Funders Diss., S. 14ff.

[2] Diese Ansicht stammt von Newton, dem Rousseau und Voltaire folgen, vgl. Bulle, S. 32. [3] II, S. 106.

Das unterscheidet sie von denen der Einbildungskraft, welche die Quelle der Wissenschaften und Künste ist. Deren Bilder und Ideen sind bestimmt, umschrieben und teilbar und gehören nicht zu unserer Wesenheit. Die vier Fähigkeiten der Seele sind: „Einbildungskraft, die nichts als das Behältnis aller Ideen ist; Verstand, der diese Ideen vergleicht, zusammensetzt und auseinanderlegt; Willenskraft oder das Vermögen zu wollen und zu wirken, und endlich das moralische Prinzip, das sich bald sensibel und leidend, bald tätig verhält“[1]. Das moralische Prinzip sichert durch dieses Vermögen der allseitigen Identifikation das denkbar höchste Glück. Die „Überzeugung des Gefühls“, die „wohl so viel wert ist wie die des Verstandes“, überträgt dieses Vermögen in höchster Potenz auf das unendliche Wesen[2].

Wäre nun die von dem unendlichen Wesen ausgehende Triebkraft (Willen, Bewegung) beseitigt, so würde das Universum „vermöge der gegenseitigen Anziehung seiner Teile eines sein“, eine einzige Seinskraft, Trägheit. So werden durch die Tat, die Energie des ursprünglichen Bewegungsprinzips, alle Teile des Universums in einen „gezwungenen Zustand“ versetzt, den einer „gespannten Sprungfeder“. Und das wird die Quelle einer neuen Wirkung und Bewegung. Hier schließt die Entwicklung seiner Ethik an, die wir genauer zu betrachten haben.

Wie wirken diese Anschauungen auf Friedrich Schlegel? Als Erkenntnistheoretiker spielt Hemsterhuis unmittelbar weder in den Briefen noch in den Jugendschriften eine Rolle. Die einzige Stelle, die eine bestimmte bezeichnende Charakteristik gibt, findet sich in der Woldemarrezension, wo er ihn neben Plato stellt als einen der Denker, „welche jene Lebendigkeit alles Geistigen und Geistigkeit alles Lebendigen selbst besaßen“[3]; dazu bezeugt noch der „Brief über die Philosophie an Dorothea“, daß er durch die warme Ganzheit dieser Philosophie hingerissen und von ihrem Geist durchtränkt war. In Erinnerung an die Ausführungen über die notwendige Ursprache, die unmittelbare Zeichen erfand, weist er eine „unnatürliche und ungesellige“ Sprache von der Hand. „Denn wo sie Enthusiasmus beseelt, da bildet sich aus den gewöhnlichsten, einfachsten und verständlichsten Worten und Redensarten wie von selbst eine Sprache in der Sprache. Wo dann das Ganze wie aus einem Gusse ist, da fühlt der gleichartige Sinn den lebendigen Hauch und sein

[1] Vgl. Bulle, S. 60 zu dieser Psychologie.

[2] Siehe Funder in seinem Buch, S. 11. [3] Jugendschr. II, S. 87.

begeisterndes Wehen, und der ungleichartige Sinn wird doch nicht gestört. Denn das ist das Schönste an diesem schönen Sanskrit eines Hemsterhuis oder Plato, daß nur die es verstehen, die es verstehen sollen“[1]. Die Terminologie Friedrichs war damals viel zu sehr von dem konsequenten Denksystem Kants und der deutschen Aufklärung bestimmt. Das moralische Gefühl wird als Verzweiflungsquelle bei Betrachtung des Hamlet angesehen[2], und die Griechen sollen studiert werden, um den sittlichen Menschen bei ihnen zu entdecken[3]. Der hohe Idealismus in Betrachtung der Gesetzgebung war ihm analog, die nur allzu vagen geschichtsphilosophischen Betrachtungen interessierten ihn mindestens, da sie seinen eigenen in der Grundauffassung nicht fern standen. Alles übrige mußte für seine Erkenntnistheorie erst eine Synthese mit anderen, besonders Fichteschen Gedanken eingehen, um dann als Grundlage seiner ethischen, denkmethodischen und ästhetischen Anschauungen zu dienen. Das ist der Grund, weshalb man nicht gesehen hat, daß Hemsterhuis bis zur Ausbildung seiner vollen Selbständigkeit die unverrückbare Grundlage seines Denkens bleibt. Es wird uns das bei der Untersuchung der späteren Einflüsse von Schiller, Kant, Jacobi und Fichte klar werden.

Die Charakteristik A. W. Schlegels[4] gibt übrigens die beste Erklärung gerade für die Wirkung auf Friedrichs Denken: „Hemsterhuis vereinigt Platos schöne Seherflüge mit dem strengen Ernst des Systematikers ... Hemsterhuis' Werke mögen intellektuelle Gedichte heißen ... Vielleicht wirkt Hemsterhuis' Schwärmerei mächtiger (als Jacobis), weil sie sich immer in den Grenzen des Schönen ergießt; hingegen setzt sich die Vernunft sogleich in wehrbaren Stand, wenn sie die Leidenschaftlichkeit des gegen sie eindringenden Gefühls gewahr wird.“

An erster Stelle und sofort mußte die ethische Persönlichkeitskultur, die er hier fand, den stärksten Eindruck auf Friedrich machen[5]. Sie wird fundiert auf die noch im Entstehen begriffene erkenntnistheoretische

[1] Jugendschr. II, S. 335 f. [2] Br. S. 95. [3] Br. S. 174.

[4] Im Athen.-Fragment Nr. 142.

[5] Die allgemeine Beziehung, welche man bei Schlegel zur englischen gesellschaftlichen Moralphilosophie überhaupt spürt, geht wesentlich wohl (neben Sulzer und allenfalls Ferguson) auf Garve zurück, auf welchem Wege sie ja auch der junge Schiller erhalten hat. Garve war ihm der Typus des verplattenden Vermittlers. Die kritische Auslassung über ihn im Brief an Wilhelm vom 5. Juli 1792 gibt eine Vorstellung der Kritik, die er später im Anschluß an eine Probe in Reichardts „Deutschland“ (Über die Muße) beabsichtigte und auch skizzierte (vgl. Jugendschr. II, S. VI; Haym,

Grundlegung in dem Brief „Über das Verlangen“[1]. Da die Seele nach der größten Anzahl von Ideen in der kürzesten Zeit sucht, muß sie danach verlangen, ihre Wesenheit mit anderen Wesenheiten auf die innigste und vollkommenste Art zu vereinigen. In ihrem jetzigen Zustand kann sie das fast nur durch die Organe. Das sind aber Hemmungen, und deshalb kann sie nichts vollkommen genießen. „Könnte die Seele durch einen Gegenstand ohne das Mittel der Organe gerührt werden, so wäre die Zeit, die sie brauchte, um eine Idee zu erhalten, gerade dem Nichts gleich.“

„Die Lebhaftigkeit des Verlangens, der Grad der Anziehungskraft steht immer im Verhältnis mit der Gleichartigkeit des verlangten Gegenstandes“ und dieser ist „wieder nichts, als Grad der Möglichkeit ihrer vollkommenen Vereinigung“[2]. Die äußere Verbindung spielt dabei gar keine Rolle, denn der eigene Körper ist ja der Seele, z. B. in der Vollstreckung ihres Willens, fast ebenso fremd, wie jeder andere[3]. „Von allen physischen Mitteln, deren die Seele in ihrem Streben nach Wesens-

S. 727 und 744). Er gesteht ihm gute Bemerkungen zu, aber flache Eitelkeit verdirbt alles. „Ich glaube, er wird kein Virtuose des Umgangs sein, sondern nur ein sehr pedantischer Weltmann. Überall die große Achtung gegen diesen Garve bei uns ist ein Beweis, daß wir noch keinen guten Moralisten haben. Er besitzt viele guten Eigenschaften, alle in sehr geringem Grade.“ (Br. S. 51, S. 68 wird er dementsprechend trivial genannt.) Schleiermacher wurde ihm später der ersehnte gute Moralist und deshalb erschien er ihm auch als der Berufene, Garve zu erledigen. Er erblickte „das Wesen des Anmerkungsphilosophen in dem Kampfe eines redlichen Willens mit einem kleinen Gemüt und eines kleinen Geistes mit großen Gegenständen“. (Haym, S. 727.)

Die obige Briefstelle scheint mir auch Garve als unmittelbare Quelle seines Begriffes eines „Virtuosen“ zu offenbaren. Der Begriff geht zurück auf Shaftesbury, wo die Virtuosen „die wahrhaft gebildeten Männer sind, die Freunde der Kunst und des Genies“; solche, die die Welt gesehen und sich alles angeeignet haben: Politik, Verfassungen; Städtebilder, Künste, Studien, Vergnügungen, Architektur, Malerei und Musik, den verschiedenen Geschmack in Poesie, Sprache, Gelehrsamkeit und Konversation. Siehe Giżycki a. a. O., S. 34.

So wird denn im „Brief über den Roman“, wie auch an anderen Stellen, der als Virtuose bezeichnet, der das alles, wovon in geistvoller Gesellschaft gesprochen wird, recht sehr versteht (s. Jugendschr. II, S. 367). Lächerlich wird das Virtuosentum nur durch seine Übertreibung und Wahllosigkeit, wie bei Shaftesbury, so auch bei Schlegel im Gespräch über den Roman (S. 374).

Garve hat vielleicht auch einen dürftigen sachlichen Einfluß auf die Meinungen des Studiumaufsatzes gehabt, s. Alt, Schiller und die Brüder Schlegel, 1904, S. 5.

[1] I, S. 49 ff. [2] I, S. 51. [3] I, S. 55.

vereinigung sich bedient", ist die sexuelle Vereinigung das stärkste. Hier ist der Höhepunkt des Begehrens und das Maximum der Befriedigung. Das zweite Mittel ist die „Gleichartigmachung" des verlangten Gegenstandes. Er muß so behandelt werden, daß er von mehr Seiten empfindbarer wird[1]. Diese gegenseitige Interessierung hat ihr Vorbild bei den Griechen. Ihr Prophet ist Sokrates im Gastmahl des Xenophon. „Liebe und Freundschaft hatte bei ihnen ungefähr dieselbe Bedeutung, wie bei uns. Aber ihr feineres Gefühl, ihre außerordentliche Empfindlichkeit gab all ihren Leidenschaften, all ihren Begierden eine Kraft, die wir kaum mehr begreifen; daher auch ihren Tugenden und Lastern einen Glanz, der uns blendet"[2]. Schließlich wird die Parallele angedeutet zwischen dieser seelischen Kraft und der Attraktion im Universum[3], und zum erstenmal wird von dem „erzwungenen Zustand" gesprochen, den wir schon kennen. Durch die Umkehrung ist der „Pantheismus" des H. vorbereitet. Es handelt sich um jene Vergeistigung alles Lebendigen und Verlebendigung alles Geistigen, von dem Friedrich Schlegel spricht, der ja auch sonst H. mit Vorliebe den „sokratischen" nennt. Nur unsere sinnliche Organisation hindert uns an der völligen Vergeistigung und Vergöttlichung. Die Liebe zu Mensch und Gott bleibt so eine *unendliche Annäherung*, wie die *Hyperbel der Asymptote*.

Dieser Brief wurde in Deutschland berühmt und zum weithin sichtbaren Panier erhoben durch die Aufnahme Herders. Im Teutschen Merkur 1781[4] brachte er eine Übersetzung des Briefes „Über das Verlangen" mit einer Vorerinnerung, die geeignet war, die Aufmerksamkeit aller Interessierten dauernd zu fesseln. Er teilt mit, daß er schon vor zehn, elf Jahren eine Übersetzung des Briefes, samt dem Briefe über die Skulptur (Bildhauerkunst) und der größeren Schrift „Über den Menschen" zum Druck gerichtet habe. Ein Auszug aus den anderen Schriften, auch aus den Platonischen Gesprächen, soll folgen. „Vielleicht hat seit Plato über die Natur des Verlangens in der menschlichen Seele niemand so reich und fein gedacht, als unser Autor. Sein System ist groß wie die Welt, ewig wie Gott und unsere Seele." Nun erschien 1782 die uns bekannte deutsche Ausgabe, zunächst in zwei Bänden. Herder ließ sofort im Wintermond 1781[5] im Teutschen Merkur einen in Aussicht gestellten

[1] I, S. 60. [2] S. 61. Über die verschwimmende Allgemeinheit der Beziehungen zu Plato s. Funder, in seinem Buche S. 10. [3] Vgl. über die Beziehung zu Newton: Bulle, S 29f. [4] Wintermond, S. 97ff. [5] Die Ausgabe war also vordatiert.

Aufsatz erscheinen, der von dem Brief des Holländers von da ab nicht mehr zu trennen war und nicht mehr getrennt wurde, so daß es auch durchaus passend erscheint, daß die neue Ausgabe von 1912 den Herderschen Aufsatz mit abdruckt[1]. Friedrich sprach diese Art der begeisterten Zustimmung verbunden mit ganz bestimmten Verwahrungen aus der Seele. Von solchen Verwahrungen paßte ihm vor allem die Ersetzung der sexuellen Liebe durch die Freundschaft. Herder steigert sich zu einem Hymnus auf das Ideal der Männerfreundschaft, das antike Zwillingsgestirn. „Wie wahr ist's, was jener Freund von seinem Freunde singt: Deine Liebe war mir mehr als Frauenliebe!" Das Edelste sind freiwillig ineinandergeschlungene Hände. Dann wird für solche Empfindung jeder Geschlechtsunterschied verworfen. „Auch Ehe soll Freundschaft sein und wehe, wo sie es nicht ist, wo sie nur Liebe und Appetit sein wollte!" Auf das energischste wird die „Delikatesse" der Freundschaft gerühmt, auf die Schlegel so großen Wert legt, „als ob die Seele sich in des andern Seele unmittelbar fühle und vorahndend seine Gedanken so richtig erkenne, als ob es ihre eigenen Gedanken wären". Sie „ist reiner und also auch gewiß mächtiger als die Liebe". Diese muß erst von der Sinnlichkeit zur Freundschaft gereinigt werden. Und so könnte es nur bei der Freundschaft sein, „wenn überhaupt die Seele je die geheime Kraft hätte, ohne Organ unmittelbar in eine andere Seele zu wirken". Sie ist der höchste Punkt des Verlangens.

Genau so wird in dem Aufsatz „über die weiblichen Charaktere"[2] die heroische Freundschaft des Altertums gerühmt als die schönste Vermählung rauher Größe und „zarten Gefühls". „Sie ist die edelste Frucht dieses Zeitalters und so sehr Charakter desselben, daß schon aus dem Dunkel der ältesten Sagen die Helden uns paarweise entgegenstrahlen (bei Herder: „die hellen Zwillingsgestirne, die aus der Nacht der Zeiten hervorglänzen"), Kastor und Pollux, Herkules und Iolens, Theseus und Pirithous ... Daß solche Heldenverbrüderungen erhaben und mächtig sind, versteht sich von selbst; wie edel und zart sie waren, davon hat uns Homer ein ewiges Gemälde hinterlassen: — die Freundschaft des Achilles und Patroklus[3]."

---

[1] Die beiden Aufsätze finden sich in Suphans Ausgabe XV, S. 55ff. und S. 304ff. Herder hatte übrigens schon 1778 in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele", Suphansche Ausgabe VIII, S. 165ff., Hemsterhuissche Gedanken bis zum Auszug seiner Theorie benutzt.

[2] Siehe oben S. 114 und 138ff. [3] a. a. O., I, S. 31.

Besonders gerühmt wird die „Delikatesse", mit der Homer die „feinsten Eigentümlichkeiten des weiblichen Charakters ergriffen, den leisesten Hauch der Natur verstanden habe". Ganz so wie Herder das Weib, das in höchster Freundschaft und Keuschheit liebt, schildert es Friedrich, dem das von Natur recht schlecht lag. In seiner breiten schwärmenden Ausmalung sagt Herder z. B.: „Das weibliche Geschlecht, das die Liebe überhaupt zarter als das unsere behandelt, fühlt, wie . . . die(se) Flamme, der Natur aller anderen Flammen zuwider, erstickt, wenn sie ausbricht, und durch jede Äußerung ihre innere Kraft und Seligkeit schwächt. Keusch und heilig sucht es also das Geheimnis selbst im Herzen des Liebenden zu bewahren . . . Wie verhält sich also die Geliebte den Genuß!" Friedrich: „Der weibliche Charakter wird so oft nicht verstanden, eben weil es die Natur des Weibes ist, seine Seele zu verhüllen, wie seine Reize: selbst die offenste weibliche Hingebung ist leise."

Und ebenso ist von vornherein die zweite Verwahrung der Zustimmung Friedrichs sicher[1]. Ein so grenzenloses Aufgehen in empfindsamer schwelgender Hingabe an die „gemeinsame Seele" mußte seinen Widerspruch finden, und hat ihn ja bald gefunden (in der Beurteilung Jacobis). Nicht nur die Organe setzen Grenzen, „wie H. zu meinen scheint", sondern unser isoliertes einzelnes Dasein schlechthin. „Wir sind einzelne Wesen und müssen es sein, wenn wir nicht den Grund alles Genusses, unser eigenes Bewußtsein, über dem Genuß aufgeben und uns selbst verlieren wollen." Es ist gut, daß uns dieser völlige Genuß versagt ist und die Vorsehung uns zuruft: „Verschmachte nicht am Brunnen dieses Genusses, sondern raffe dich auf und strebe weiter!" Dasselbe hatte er auch von Dalberg gehört: Der wird Mittelpunkt, dem seine eigenen Verhältnisse am liebsten sind[2]. Und so betont Herder in seinem Sinn das Schlußwort des Hemsterhuis von der unendlichen Annäherung an Gott. „Die Hyperbel nähert sich der Asymptote, aber sie erreicht sie nie: zu unserer Seligkeit können wir nie den Begriff unseres Daseins verlieren und den unendlichen Begriff, daß wir Gott sind, erlangen." Das Bild und der Begriff wird, wohl wesentlich unter dem Zwange dieser Festlegung, allgemein[3].

[1] Vgl. Gschwind, Die ethischen Neuerungen der Frühromantik, Bern 1903, S. 81.

[2] Siehe Seite 197.

[3] Fichte in der Wissenschaftslehre und der „Bestimmung des Gelehrten", und Hölderlin, s. Bulle, S. 34. Novalis und Friedrich Schlegel haben ihn besonders gern verwandt und in enger Anlehnung an Hemsterhuis, z. B. zur Charakterisierung des

Noch deutlicher wahrt Herder das Recht beider Seiten der seelischen Existenz in der Schrift über „Gott" von 1787. Er spricht da von den „einfachen Gesetzen, nach welchen alle lebendigen Kräfte der Natur ihre tausendfältigen Organisationen bewirken"[1]. Die Gesetze scheinen ihm in drei Worten zu liegen: 1. Beharrung, d. i. innerer Bestand jeglichen Wesens[2]. 2. Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung. 3. Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in einem andern[3].

Es gilt noch, rein äußerlich, wenn das bei der Vorliebe des Bruders für Herder noch nötig ist, wahrscheinlich zu machen, daß Friedrich „Liebe und Selbstheit" damals gelesen hat. Er gewann, wie die Briefe zeigen, und wie wir schon mehrfach betont haben, erst allmählich mehr Geschmack an Herder, nachdem er ihn in Göttingen „nicht verstanden" hatte[4]. In den Ideen findet er August 1791 schon „viel Vortreffliches". Im August 1793 nennt er unter den erforschten großen Männern wenigstens in zweiter Reihe Herder[5]. Dazwischen aber am 4. Juli 1792 referiert er einmal über den Inhalt des vierten Bandes der Zerstreuten Blätter, der eben 1792 erschienen war. Die persischen Sittensprüche sind ihm gleichgültig, die Gedanken einiger Brahmanen findet er schön und eine Abhandlung über Sakontala und „über die stille Unsterblichkeit, die durch Tätigkeit zum Guten, Schönen und Wahren[6] erreicht wird", scheinen ihm gut. „Und einige herrliche Gedanken über das Schicksal so vieler, sich selbst zu überleben. Herder wandelt diesmal oft oben im Äther, er nimmt allmählich die erhabene Ruhe eines Brahmanen an. Aber mit dieser erhabenen Gebärde sagt er über große Dinge nicht selten etwas Geringfügiges. Vom übrigen nächstens[7]." Welcher Art sind diese Gedanken? Durchaus Schlegelscher Art, und zwar wie sie gerade damals für ihn geschrieben scheinen. Die Zerrüttung und Überlegung hat vor allem zwei Ursachen: Willkür der gebietenden Großen, die nie Vorgängern etwas schuldig sein wollen. „Wer nun in solchen Fällen nicht

Lessingschen Geistes im Abschluß des Lessing-Aufsatzes. Jugendschr. II, S. 428. Vgl. vor allem auch die wörtliche Beziehung bei Dalberg, oben S. 197.

[1] S. Bulle, a. a. O., S. 39.

[2] Dazu vgl. man gleich unten Friedrichs Urteil über Humboldt und dessen Formulierung.

[3] Man vgl. wieder Dalberg.

[4] Br. S. 3 bei Gelegenheit von Herders „Plastik". [5] Br. S. 91.

[6] Vgl. dazu Br. S. 236 und oben S. 98ff. [7] Br. S. 50.

größer ist als der, von denen er abhängt, der stirbt in sich am Unmut der Selbstverzehrung.“ „Diesem Mord menschlicher Verdienste und Kräfte steht ein anderer entgegen, den man den feinsten Selbstmord nennen möchte.“ Er zertrümmert oft die köstlichsten Uhrwerke: „Menschen nämlich von äußerst zartem Gefühl haben ein Höchstes, wonach sie streben, eine Idee, an welcher sie mit unaussprechlicher Sehnsucht hangen, ein Ideal, auf welches sie mit unwiderstehlichem Triebe wirken. Wird ihnen diese Idee genommen, wird dies schöne Bild vor ihren Augen zertrümmert: so ist das Herzblatt ihrer Pflanze gebrochen[1].“ Er meint, es gingen viele solche Erstorbene in der Gesellschaft umher, die ihren Kummer als ein trauriges Geheimnis verbergen[2]. Und nun wird Shakespeare zitiert, der diese seelische Situation so wahr gezeichnet habe. Das Zitat ist aber Hamlet III, 1: Ophelias Betrachtung über die Zerrüttung Hamlets[3]! Das traf natürlich Friedrich unmittelbar.

Dazu kommen einige Zitate aus Paolo Sarpi über Palingenesie erstorbener Kräfte. Das beste Mittel des Widerstandes ist ein „festes Beruhen auf uns selbst“. — „Meinungen können ein günstiger oder feindlicher Wind sein in unsere Segel, Umstände können uns hier festhalten, dort fördern: Schiff und Segel, Kompaß, Steuer und Ruder sind aber doch unser[4].“ — Nun hat Herder den Aufsatz „Liebe und Selbstheit“ 1785 in den ersten Band der Zerstreuten Blätter aufgenommen, und dieser erschien 1791 in zweiter Auflage. Bei dem neu angeregten Interesse und Studium Herders lag der Übergang vom vierten zum ersten Band gewiß sehr nahe, zumal der Gegenstand sehr bekannt war und lockte.

Im Brief „Über den Menschen“ werden einige interessante Ergänzungen gegeben, die Friedrich beschäftigt haben. Da der moralische Sinn verschieden ist, folgt, daß auch Tugend und Laster, die doch nur das Resultat der Quantität im moralischen Sinne sind, verschieden sein und verschieden gewertet werden müssen. Was bei einem geringen moralischen Sinn schon Tugend ist, kann bei einem hochentwickelten Laster sein, nicht vor der Gesellschaft, „aber in Beziehung auf die natürlichen Gesetze und die ewige Ordnung, die aus der Koexistenz der Dinge entspringt. Es

[1] Dazu vom Hamlet in den Briefen: Dies „Gedicht könnte augenblicklich Selbstmord veranlassen bei einer Seele von dem zartesten moralischen Gefühl“.

[2] Siehe dazu Briefe S. 92. [3] Suphans Ausgabe, Bd. 16, S. 111 ff.

[4] Suphansche Ausgabe, Bd. 16, S. 123 f.

gibt Menschen, deren moralisches Organ so sensibel ist, und deren Gewissen so entfernte Beziehungen wahrnimmt, daß sie sozusagen gar nicht Mitglieder der gegenwärtigen Gesellschaft sein können. Indem Brutus den Cäsar ermordete, beging er in den Augen des Volks und vielleicht auch der Gesellschaft ein Verbrechen. Aber in der Seele des Brutus war diese Handlung zweifellos der ewigen Ordnung gemäß." Die ihm oft selbst rätselhaften Handlungen, für die er als ein aus der Gesellschaft Herausgefallener, ein Sonderling, galt, und deren Beweggründe er sich doch immer selbst klar machen konnte, fanden hier eine willkommene Erklärung. Wir erinnern uns, daß er sich in der Dissonanz aller Kräfte und der daraus resultierenden Handlungen im Hamlet spiegelte; wir sahen eben, daß ihn die Zerstreuten Blätter Herders wohl eben wegen des gleichen Hamletschen Bildes fesselten, und so wundern wir uns durchaus nicht, daß H.s' Ausführung direkt zur Interpretation Hamlets herangezogen wird. Alles, auch was dem verständnislosen Zuschauer platt erscheint, wird ihm bedeutend: „Der innere Zusammenhang (er nennt es Natureinheit gegenüber der Vernunfteinheit, welche vom Verstande genossen und geschaffen wird) kann nicht vollkommener sein. Aber nur wer das Große im Hamlet fassen kann, wird ihn wahrnehmen[1]." Es handelt sich ersichtlich um die moralische Parallele jener Ordnung des Universums, die wir nicht kennen, weil uns so viele Seinsarten der Dinge verborgen sind. Je mehr Seinsarten ein Mensch durch das moralische Gefühl und die mit ihm verbundene Anschauungskraft überschaut und koexistent machen kann, um so mehr erkennt er von dieser Ordnung. Aber wir haben soeben gesehen: das schwächt auch gar zu leicht bei rein anschauender Hingabe die Tätigkeit (Herder, Dalberg, Schlegel), und dann ergibt das wieder keine Harmonie, sondern Einseitigkeit. So kann und muß es aus diesen Anregungen von Hamlet heißen: „Wäre er weniger groß, so würde er ein Heroe sein. Für ihn ist es nicht der Mühe wert, ein Held zu sein. Er übersieht eine zahllose Menge von Verhältnissen (das Wort im Sinne des H.) — daher seine Unentschlossenheit" (das im Sinne der Herderschen Verwahrung).

Am meisten mußte ihn in diesem Zusammenhang der „Aristäus" interessieren. Die Tätigkeit, das Vermögen, auf Dinge zu wirken, die in unserem Bereich sind, hat von Natur keine bestimmte Richtung. Da-

[1] Br. S. 96, Hemsterhuis I, S. 166 f.

mit es zum bestimmten Willen wird, muß es von dem Verstand dirigiert werden. An sich hat die intellektuelle Willenskraft die Erhaltung des Individuums zum Zweck. Erst mit dem moralischen Prinzip vereinigt gewinnt die Tätigkeit „ein Ansehen von Edelmut und Größe, die diesem entspricht". Die Tätigkeit kann nur modifizieren, was ist und höchstens sich zum gesetzgebenden Vermögen entwickeln, aber sie kann nie „erschaffende Macht" werden[1]. Worin besteht nun die eigentliche ethische Leistung des Menschen? Hier schließt sich H. an die Linie der englischen Moralisten an. „Die schönste Eigenschaft des Menschen ist, daß er, soweit es ihm seine innere Beschaffenheit gestattet, sich selbst verbessern und vervollkommnen kann." Eintracht und Ruhe muß er in sich schaffen. Es gibt zwei Unvollkommenheiten: „Die eine stammt aus der Armut des Wesens, die andere aus der schlechten Anwendung des Reichtums der Fähigkeiten." Die Gesellschaft aber kümmert sich nur um das Resultat[2]. Bestätigung und Antrieb ist für Friedrich die Ausführung: „Jeder von uns weiß oder kann wissen, wie groß die Kraft seiner Tätigkeit und wie stark sein Vermögen, wollen zu können, ist; kann wissen, welchen Grad von Lebhaftigkeit und Feinheit sein moralisches Gefühl hat, wie reich seine Einbildungskraft, wie gewandt sein Verstand ist. Jeder von uns weiß oder kann wissen das Verhältnis dieser Fähigkeiten unter sich, den Grund ihrer Übereinstimmung oder ihrer Dissonanz: jeder von uns weiß, ob er bei irgendeiner seiner Handlungen sich zu sehr vom Reiz seiner Einbildungskraft, von der Heftigkeit seines Willens, vom Kompaß seiner Vernunft oder von der Lebhaftigkeit und Feinheit seines moralischen Gefühls hat hinreißen lassen. Und hieraus folgt, daß der Mensch, wenn er es wagt und in sich selbst zurückgehen will, um eine Musterung seiner Fähigkeiten anzustellen, allein sein eigener, billiger und gültiger Richter ist[3]." Und so kann das höchste Streben nach Erkenntnis Gottes nicht besser befriedigt werden, als durch Selbsterkenntnis[4]. Denn alle unsere Kräfte in höchster Potenz und Harmonie sind die Kraft Gottes. Schon das führt auf die Allgegenwart Gottes. Ebenso die Unendlichkeit des Raumes. Denn Gott ist Unendlichkeit. Zwei voneinander verschiedene Unendliche gibt es aber nicht. Der Raum ist also ein Attribut Gottes und das erweist seine Allgegenwart. So entwickelt sich hier jene pantheistische Gottesvorstellung, die im Alexis

[1] II, S. 115. [2] II, S. 120ff. [3] II, S. 123. [4] S. 142.

und vor allem bei Jacobi mit einem Neuspinozismus sich vereinigt. Im „Simon" ist die philosophische Voraussetznng dieser Harmonisierungsethik in eine allegorische Legende von Prometheus und Venus Urania gekleidet, welche Diotima dem Sokrates erzählt[1], und daran werden Mischungen von Seelenkräften und ihre Resultate angeschlossen. Dann werden[2] ausführliche Rezepte für die Harmonisierung gegeben, immer mit dem Prinzip, „zu verhindern, daß eine dieser Fähigkeiten der andern über den Kopf wachse, daß sie sich im Wege sind und einander widersprechen. Man muß sie lehren — sich gegenseitig Hilfe zu leisten und ein harmonisches Ganze unter sich zu bilden"[3]. Wie viele Formulierungen aus den Briefbekenntnissen werden uns nun deutlicher! Der Unterschied der Menschen liegt nur im Umfang und Gebrauch ihrer Kräfte. Die Großen „steigen rascher", und das ist ihr ganzer Vorzug[4]. „Um ihn zu erlangen, muß man den Mut und den Willen haben, eine große Arbeit zu leisten, muß Standhaftigkeit haben, sie auszuhalten und Stärke, sie durchzusetzen." Durchaus Hemsterhuisisch ist nach all dem wieder das Wort orientiert, daß Hamlet „alle Sittlichkeit umwirft"[5]. Denn er hat eben in seiner beschränkten Existenz keine Harmonie. Das Symbol dieser hohen Tätigkeit ist die Sonne. „Mein lieber Sokrates, das Tagesgestirn, das nichts sieht, was nicht sein Licht von ihm hätte, war nicht immer so glänzend und schön. Es war bei seiner Geburt in eine dicke, schwarze und undurchdringliche Kruste gehüllt. Aber die Glut seines inneren Feuers und die Energie, die es im Busen trägt, haben es im Laufe der Zeiten und Jahrhunderte von dieser Kruste befreit, und das Weltall liegt nun ausgebreitet vor seinen Augen[6]." Wenn die Seele von der Hülle der Jahrhunderte befreit ist, „wird sie ganz Organ. Der Raum ist dann mit anderen Sensationen ausgefüllt. Alle Sensationen verbinden sich miteinander und machen ein Ganzes aus, und die Seele sieht das Weltall, nicht als Gott, aber nach Art der Götter".

Ganz kühl wird dasselbe an anderer Stelle (im Alexis) ausgesprochen[7]. Weise ist derjenige[8], der keine Ideen oder Sensationen über-

[1] II, S. 192ff. [2] S. 210ff. [3] S. 213. [4] S. 214. [5] Briefe S. 119.

[6] Ebenso betont Friedrich in der Quelle des Ideals, dem heißen Durst nach Ewigkeit, der Sehnsucht nach Gott: das „regsame Streben des Handels", Briefe S. 111.

[7] II, S. 236.

[8] Im Sinne dieses Wortes hält Friedrich als Verteidiger der „Vernunft"

wiegend werden läßt, wofern nicht sein Verstand und sein moralischer Sinn nach reifer Überlegung sie gebilligt haben. Weise ist derjenige, der nie von seiner Einbildungskraft oder seiner moralischen Empfindsamkeit unterjocht wird, sondern sich beider nur bedient, um zu genießen oder um seine Tätigkeit, sein Willensvermögen, zu stärken.

Diese u. a. Stellen beweisen ebenso wie der Dithyrambus des Simon, wie wenig Bulle dem praktischen Ethiker in Hemsterhuis gerecht wird, wenn er ihm das Verständnis für den handelnden Menschen abspricht und ihn zu einem „frauenhaft-kontemplativen" Ethiker macht[1]. Das Unsichtbare war ihm durchaus Triebfeder[2]. Als praktischen Ethiker hat aber Friedrich Schlegel den Verfasser des Aristäus und des Simon genommen und gewürdigt, und zugleich als Poeten. So rechnet er sie zur moralischen Poesie[3], die er charakterisiert als freien Erguß des sittlichen Gefühls ohne gefällige Rundung und ohne Streben nach gesetzmäßiger Einheit. Er bezieht sich auf Hemsterhuis und seinen Vergleich mit dem Dithyrambus[4], der eine „Mitteilung großer und guter Gesinnungen" ist.

Wilhelm, der offenbar individualistische Selbständigkeit im Sinne des Sturms und Drangs gefordert hatte, entgegen: „Ihr, die Ihr die Vernunft hasset, die allmächtige Natur, wenn sie von aller Tugend sorgsam gereinigt ist, vergöttert ihr, an die Offenbarungen Eures Herzens glaubt ihr, und Eure Lehre ist stets eine erhabene Selbständigkeit. Ich bin aber nur ein armer Laie, meine Selbständigkeit . . . schämt sich nicht, der Weisheit zu gehorchen. — Große Männer, laßt Euch zu der hellen Einsicht herunter und verständigt sie, was nennt Ihr Natur? Etwa alle einzelnen Dinge, so vorhanden sind? Oder die Seele des Alls? Das mächtige Leben, das in allem, was entsteht und untergeht, seine eigene unendliche Fülle, in wechselnder Liebe und wechselndem Kampf mit sich selbst, ewig umschlingt? Ihr ahndet im heiligen Dunkel nicht ein unendliches Nichts, sondern ewige Quellen vergänglichen Lebens? Wir auch. — Oft scheint es, als meintet Ihr alle Regungen des menschlichen Herzens in ihrer Üppigkeit und Ausschweifungen? Wir brauchten aber unserer edelsten Kraft nicht zu entsagen, wir dürfen auch ohne das innere Eintracht (s. oben S. 219) hoffen. Ist denn Vernunft etwas anderes als höheres Leben?" Man sieht, wie sehr er mit dem rationalen Element in H.s' Lehre einverstanden sein muß, wie bewußt er einen unbedingten Individualismus ablehnt, wie ihn der Sturm und Drang vertrat. Br. S. 117f. [1] S. 59, 61.

[2] Die theoretische Ableitung eines metaphysisch Notwendigen macht doch nicht den handelnden Menschen, sondern die praktische Forderung. Schlegel hat mit Recht nicht daran gedacht, den Jacobischen „unmoralischen" Genuß des Universums Hemsterhuis anzurechnen.

[3] Siehe oben S. 99. [4] Im Schluß des Simon, II, S. 216.

„Den Simon dieses Philosophen möchte ich eine Sokratische Poesie nennen", und zwar, weil die Anordnung des ganzen Stoffs eben dithyrambisch ist.

In dem Oktoberbrief von 1793, in dem Friedrich seinen Bescheid über die Inhaltsangabe der neuen Ausgabe von Jansen[1] gibt (er hat also gerade dazu H. wieder übersehen), beginnt er einige Sätze seiner mit Hilfe von Kant, Dalberg, Hemsterhuis und Herder sich bildenden Anschauung zu formulieren. „Die Grundtriebe der Seele sind Vielheit, Einheit, Allheit = Leben, Kraft, Gott. Nur die Vermählung aller ist menschliches Dasein. Leben offenbart sich in Lust, Kampf und Liebe." Gerade das ist gewiß Hemsterhuis-Herderisch: Verlangen (désir), Selbstheit und Liebe[2]. „In den beiden letzten Gestalten vermählt sich das Ewige gern mit dem Sterblichen, sie scheinen dem Irdischen geschenkt als Reiz wie (= und) Gott zu genießen": der Kampf also als Reiz und die Liebe als Gott. „Unter Kraft meine ich eigene Tat, Selbsttätigkeit." Und sie soll, ganz wie es Hemsterhuis will, dirigiert werden vom Verstand zu menschlicher Würde (bei Friedrich „Einsicht und Ehre" = Selbstachtung). „Die Richtung auf Gott und der Genuß Gottes ist Tugend, nicht unsere ganze Bestimmung, aber unsere höchste." Die andere ist eben „Bestand", Selbstheit usw. Trotz dieser immer wieder durchbrechenden Verwahrung des geborenen Individualisten heißt aber schließlich das Hemsterhuis in den Vordergrund schiebende Resultat: „Ein Mensch hat soviel Wert als Dasein, d. h. als Leben, Kraft und Gott in ihm ist. Hat er aber viel Kraft und Leben, sind diese aber im Streite mit dem Gott in ihm, so wird er immer ein häßlicher Mensch, ein verächtlicher Dichter und sein Urteil schief sein." Auch im Gedicht verlangt er diese Richtung auf das höchste Ziel. „Und was anders ist Sittlichkeit?[3]." Auch weiterhin kommt Beifall und Verwahrung heraus: Wilhelm hat von dem „Streben nach dem Unerreichbaren", der „Liebe zu dem Namenlosen" (im H.schen Sinne) gesprochen. Darauf er: „Das ist gerade das Rechte. Aber beinahe mußte ich lächeln, daß Du das Unmögliche forderst. Wer die Wahrheit liebt, soll nie wähnen, sie zu besitzen, und der, so das Ewige genießt, soll seinen schädlichen Irrtum

[1] Siehe oben S. 203.

[2] Herder hatte auch das Wort Selbstheit erst allmählich gefunden. Ein projektierter Titel war „Eros und Eris", also genau: Liebe und Kampf gewesen, s. Suphansche Ausgabe, Bd. 15, S. 304.

[3] Briefe S. 124f.

fahren lassen, daß alles andere nichts sei." (Vor allem die tätig-handelnde Kraft!) „Du hast das Unendliche nur von einer Seite ergriffen; Du liebst . . ., aber Du darfst nicht denken, daß es nichts Höheres gibt, als den Genuß des Geliebten." Vernunft ist „Grundtrieb nach dem Ewigen" (Allheit). Das ist Kantisch. Aber das moralische Organ des Hemsterhuis ist ungefähr dasselbe, nur erweitert auf das gesamte Universum, auf die sinnliche Welt. Es ist ja fast stets mit der unmittelbaren Erkenntnis verbunden. Darauf zielt Schlegel: „Der Zusammenhang dieses Triebes mit dem Vermögen zu begreifen und zu schließen, ist nicht ganz leicht einzusehen, aber doch wahr[1]."

Das führt uns zu der vielleicht wichtigsten Anregung des Hemsterhuis, zu seiner Anschauung von den Erkenntnisweisen. In dem Brief „Über den Menschen" werden sie sachlich zusammengefaßt: „Die mehr oder weniger große Anzahl koexistierender Ideen, die ein verständiges Wesen seinem anschauenden Vermögen vorlegen und unterwerfen kann, bestimmt den Grad seiner Vollkommenheit. Eine durchaus vollkommene Intelligenz könnte im strengsten Sinne des Wortes mehrere Ideen koexistieren lassen; folglich wird von zwei Intelligenzen diejenige die vollkommenste sein, die mehrere Ideen der absoluten Koexistenz am nächsten bringen wird." Eine erste Intelligenz, „von der man annimmt, daß sie fast alle ihre Ideen koexistierend machen kann", vergleicht sofort die erste mit der letzten Idee einer durch Verhältnisse verbundenen Reihe „ohne Rücksicht auf alle dazwischenliegenden Verhältnisse, oder vielmehr, sie nimmt alle diese Verhältnisse im selben Augenblicke vor". Eine zweite wird auch sogleich dasselbe Resultat finden, aber dadurch, daß sie „schnell alle dazwischenliegenden Verhältnisse durchlaufen" hat. „Die dritte beginnt damit ihre Ideen in Ordnung zu bringen, von der einfachsten bis zu der zusammengesetztesten; dann vergleicht sie die beiden einfachsten und zieht einen Schluß daraus, d. h. sie erlangt eine neue Idee vom Verhältnis. Diese neue Idee vergleicht sie mit der am wenigsten zusammengesetzten von allen folgenden Ideen, zieht hieraus wieder eine Folgerung, und mit der neu gewonnenen Idee verfährt sie wieder so und gelangt schließlich zur selben Wahrheit. Die vierte Intelligenz, die ungefähr nur zwei dieser Ideen oder dieser Verhältnisse als koexistierend darzustellen vermag, wird nicht beurteilen können, welche von allen diesen Ideen die

[1] Briefe S. 126.

einfachste und welche die zusammengesetzteste ist; sie denkt auf gut Glück hin. Da gibt es keine Schlußfolgerung, keine Wahrheit, keine neue Idee, weil die Anschauung der Ideen oder der dazwischenliegenden Verhältnisse fehlt.

Im ersten Falle ist es das Genie, welches wahrnimmt; im zweiten der Verstand, der errät, eilt und sich täuschen kann; im dritten der Scharfsinn, der sucht und findet; im vierten die herumtappende und blinde Dummheit." Vernunftschlüsse sind also „nichts anderes, als bloße Anwendung des Anschauungsvermögens auf so sehr als möglich gegenwärtige und koexistierende Ideen; die neuempfundene Wahrheit nichts, als ein und dieselbe, wie die Wahrheiten der Vergleichung, aus denen sie sich ergibt". (Die Anschauung des Genies ist also nur schneller und sicherer, aber ebenso objektive Wahrheit vermittelnd, als das diskursive Denken); und endlich ist klar, „daß man die großen und weit voneinander liegenden Wahrheiten vom Genie, die deutlichen und jedermann begreiflichen vom Scharfsinn, Wahrheiten und Irrtümer vom Verstand, und von der Dummheit nichts als Finsternis erwarten müsse".

Daran schließt sich die Abrechnung mit dem auf mechanischen Formeln fundierten „Denken": „Das, was man oft mit dem Namen Philosophie beehrt hat, ist eigentlich nichts als die Hefe, die zurückbleibt, nachdem die Einbildungskraft ausgegoren hat. Da es einerseits nichts so Ausschweifendes gibt, das diese Art von Philosophie nicht schon erdichtet hätte, und da man andererseits der blinden Dummheit zu Hilfe kommen mußte, so hat man eine Logik erfunden, um jene ein wenig im Zaum zu halten, und, wenn es möglich wäre, einen schwachen Lichtstrahl auf das Chaos der Dummheit zu werfen. Bemerken Sie indes, daß diese künstliche Logik jünger ist als das Vermögen der Anschauung, das die einzige wahre Logik ist."

Die lebendige Anschauung dieser Gabe sollte Friedrich noch während der Hemsterhuisstudien erhalten und dadurch für dessen Überzeugungen ganz gewonnen werden.

Im „Sophilus" schließt sich daran die tiefere Kritik der in Ansehen stehenden Erkenntnisweise an. Eutyphro, der Gesprächsleiter und Wissende, gibt nichts auf die vielen Bücher, welche das Gegenteil seiner Ausführungen behaupten. Sophilus: „Aber warum willst du denn die Bücher beiseite legen und Wahrheiten entsagen, die wir schon durch die Arbeit so vieler Jahrhunderte erlangt haben?" Eutyphro: „Wenn

ich die Bücher beiseite lege, will ich deshalb nicht auch die Wahrheiten beiseite legen, die darin enthalten sein können. Die wirklichen Wahrheiten werden sich aus unseren Untersuchungen sehr geschwind wieder ergeben. Eine einzelne Wahrheit ist unveränderbar. Die Menschen können eine einzelne Wahrheit nicht mißbrauchen, aber sie mißbrauchen sie durch die Stelle, die sie ihr geben, und bei der Zusammensetzung von Wahrheiten, und dies ist das Werk des Witzes. Der Mensch, der nicht dazu gemacht worden, alle Wahrheiten zu erkennen, faßt oft eine gewisse Zahl von Wahrheiten zusammen, bringt eine der anderen so nahe als möglich, verbindet sie durch irgendwelche wahrscheinliche Beziehungen und stellt die eine in Vergleich mit der anderen auf die Art, die ihm das schönste Ganze zu bilden scheint; und dies heißt dann ein System. Es ist klar, daß es auf diese Art so viele verschiedene Systeme der Philosophie geben kann, als es verschiedene mögliche Stellungen und Verbindungen von Wahrheiten gibt, und daß das wahre System das wäre, in dem alle Wahrheiten auf das genaueste durch andere Zwischenwahrheiten miteinander derart verbunden wären, daß das Ganze nur eine einzige Wahrheit ausmachte. Alle Philosophiesysteme, die die Menschen bis jetzt erdichtet haben, sind nichts als willkürliche Zusammensetzungen, so wie sie diesem oder jenem Menschen oder einer Sekte gefielen. Wenn alle Wahrheiten, eine neben der anderen, ohne alle Zwischenräume daständen, dann besäße man Wissen, Erkenntnis; aber man würde nicht streiten. Es gibt nur zwei Gattungen von Philosophie auf der Welt, in denen eine Wahrheit an der andern hängt, und die durch Witz nicht entarteten: es ist die Philosophie des Sokrates und die Philosophie Newtons[1] ... Was die sokratische betrifft, so gehört alles in ihr Gebiet. Nur Sokrates, der uns die Gottähnlichkeit des Menschen glaubhaft machen könnte, predigte Philosophie; alle anderen predigen nur ihre beschränkten philosophischen Systeme. Er belehrte die Menschen, daß die Philosophie in jedem gesunden Kopfe, in jedem rechtschaffenen Herzen sich finde, und daß sie weder die Tochter des Witzes noch der Einbildungskraft, sondern die Quelle einer allgemeinen und unzerstörbaren Glückseligkeit sei"[2]. Ihr Wesen ist die reine Liebe zur Wahrheit ohne irgendwelche Zwecke.

Aus ihrem Geiste heraus schrieb Friedrich Schlegel ganz Hemsterhuisisch:

---

[1] Siehe oben das mathematische Zeitinteresse, S. 195. [2] II, S. 10, 11.

„Wer die Wahrheit liebt, soll nie wähnen, sie zu besitzen[1].“ Und hier finden wir Friedrich in seinen Briefen aus der Zeit des Hemsterhuis-studiums ganz auf dessen Wegen. Er verteidigt sich als theoretischer Denker gegen den Bruder als analysierenden Beobachter und muß das Wesen des Systems gegen ihn in Schutz nehmen: „Ich weiß, der schändliche Mißbrauch sinn- und seelenloser Vernünftler hat diesen Namen für Dich sehr besudelt; aber Du siehst nur darauf und verkennst, verachtest ungerechter Weise die köstlichen lauten Urkunden unseres göttlichen Adels (er will also auch hier die Rechte des Verstandes, seiner besten Begabung, nicht gegen den absoluten Irrationalismus aufgeben, und da ist ihm die Zwischenstellung des H. sehr willkommen). Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken Seele heißen, im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott, — lebendigster Zusammenhang — das ist in Begriffen System. Es gibt nur Ein wirkliches System — die große Verborgene, die ewige Natur oder die Wahrheit[2]. — Aber denke Dir alle menschlichen

[1] Siehe oben S. 222.

[2] Hier scheint auch eine ziemlich deutliche engere Beziehung auf Shaftesbury vorzuliegen, sei sie direkt oder noch auf eine indirekte Weise ihm nahegebracht. Aus der Betrachtung des Eigen- und Gattungsinteresses entwickelt dieser die Anschauungen von der „psychischen Struktur“ des Menschen, eine „Anatomie des Geistes“, eine „Ökonomie der Affekte“, die auf Erhaltung des einzelnen und der Gattung zugleich abzielt. „Kein einzelnes Geschöpf wird durch sich allein uns völlig verständlich: überall weist es ... auf etwas ihm Ähnliches außer ihm hin und kennzeichnet sich somit als Teil eines Systems.“ Das nächst höhere System ist die Gattung, diese ist ein Teil des allgemeinen Animalsystems der Erde, diese wieder mit ihrem Gesamtleben ein Teil des Planetensystems usw. (s. auch Giżycki a. a. O., S. 65 f.). Auch die ganz allgemeine Kampfstellung gegen die streng logische Form findet sich ja dort zuerst. Shaftesbury hatte in seinen Charakteristicks in Praxis und Theorie den Kampf mit der „Pedanterie“ der strengen methodischen Form aufgenommen. „Die methodische Form ... hat jetzt so wenig Kraft, unsere Aufmerksamkeit zu gewinnen, daß sie noch mehr geeignet ist, uns zu ermüden, als die Verse eines alten Bänkelsängerliedes. Kaum hören wir das ‚Thema‘ vortragen, die ‚Materie‘ abteilen und unterabteilen, so beginnen wir sofort einen Kampf mit der Natur, als welche uns sonst leicht mit den weichen Fesseln des Schlafes überraschen könnte.“ (I^5, S. 258.) Er verlangt zwanglose und gefällige Behandlung philosophischer Gegenstände. So hat er selbst für „die Moralisten“ die Form der „Rhapsodie“ im Anschluß an antike Meister gefunden. Er verweist auf die herrlich-lebendige Form der antiken Dialoge, welche freilich eine innerlichere und höhere Geselligkeit voraussetzen, und auf die Briefform (vgl. Giżycki, Sh.s Philosophie 1876, S. 9, 13, 15, 17).

Gedanken als ein Ganzes, so leuchtet ein, daß die Wahrheit, die vollendete Einheit das notwendige, obschon nie erreichbare Ziel alles Denkens ist. Wir Leute sind also auch nicht unnütz, wenn wir auch nicht so gute Beobachter sein sollten, wie Ihr Propheten; Ihr dürft nicht einseitig eine heilige Anlage der Menschheit geringschätzen. Und laß michs hinzusetzen, daß der Geist des Systems, der etwas ganz anderes ist als ein System, allein zur Vielseitigkeit führt — welches paradox scheinen kann, aber sehr unleugbar ist[1]." Diese Paradoxie führt zur Gegenfrage, auf die nun geantwortet wird[2]: „Wie System und Vielseitigkeit verwandt sind, würde man nicht fragen, wenn System nicht auch einer der Fremdlinge wäre, die mit Feuer und Dolch getilgt werden müssen, wenn die Wissenschaft gedeihen soll. Bestimmtheit des Erklärens, Genauigkeit der wissenschaftlichen Bezeichnung (Hemsterhuis' Logik) heißt man oft systematisch. Ich redete aber bloß von Vollständigkeit der Einsicht, innerer Vollendung. Daß Vielseitigkeit zur Allseitigkeit der Weg sei, ist doch einleuchtend?"

Die Formulierung der „sinn- und seelenlosen Vernünftler" ist nicht willkürlich, ebensowenig, wenn Friedrich, belustigt, daß er die Größe Schillers beweisen soll, ironisch verlangt: „Beweise mir, daß Du Sinn und Gefühl hast[3]." Für die intuitive Anschauung bot Hemsterhuis Friedrich keinen gefälligen Begriff dar und er griff deshalb auf den ihm geläufigen Shaftesburyschen sensus communis zurück, der freilich eine umfassendere Bedeutung hat, vom Empfinden ausgeht und Erkenntniswerte nur mitführt. Auch bei H. ist ja intuitive Anschauung in der Regel Begleiterscheinung des moralischen Organs! Friedrich übertrug deshalb von dem Ganzen den Begriff auf den Teil und verstand unter Sinn bald ausschließlich die intuitive Anschauung. Das moralische Organ übernimmt er als Empfindung, Sittlichkeit und vor allem eben Gefühl, in welchem Sinne es sich denn auch noch in der späteren Schlegelschen Philosophie findet[4], ebenso wie der Begriff des Sinnes und überhaupt diese Hemsterhuisschen Anschauungen durchweg[5].

Fruchtbar für Schlegels Ausdruckskunst und für seine Stilforderungen und Stilbeurteilungen sind die zerstreuten Betrachtungen geworden, die

[1] Br. S. 111. [2] Br. S. 126. [3] Br. S. 128.

[4] Windschmann, II, S. 146, Piert, Fr. Schlegels ästhetische Anschauungen, 1910, S. 21.

[5] Vgl. ferner Hutchesons „inneren Sinn" und Burkes „Sympathie", Bulle, S. 217; siehe ferner oben S. 60ff., die Entwicklung seiner Stellung zu Kant.

Hemsterhuis über die Ausdrucksmöglichkeit dieser intuitiv gewonnenen Ideen und Erkenntnisse bringt. Im Simon wird darüber gesprochen, wie schwer, ja oft unmöglich es mit den Mitteln unserer Sprache ist, gerade die innersten Erlebnisse und Erkenntnisse darzustellen[1]. Wir erinnern uns seiner Gedanken über eine Ursprache, welche noch notwendige und getreue Bilder der vollen Ideen gab[2]. Wir erinnern uns auch, daß der griechischen Sprache noch jene Sensibilität zugesprochen wurde, „die zartesten Züge zu zeichnen und die feinsten Schattierungen unserer Ideen zu malen"[3]. Wir sahen auch, wie er die „Sprache in der Sprache", das geheime Sanskrit des H. selbst rühmte[4]. Wie er dort von dem „lebendigen Hauch" spricht, so spricht er Wilhelm[5] „die Anlage zu etwas zu, was ich nicht nennen kann, weil wir kein Wort dafür haben. Auch ist mir die Sache bei keinem Modernen vorgekommen, außer ein Verdacht davon bei Hemsterhuis. Die Alten nannten es Duft. So sagt Dionysos sehr richtig: Über Platos Werken schwebet ein Duft des Altertums, *χνους ἀρχαιότητος*." Alle Objekte geben sich mittelbar kund; ursprünglich waren die Objekte selbst die Zeichen. So gab es unendliche und dazu kamen noch die unendlichen Seinsarten, die sich nicht direkt kundgeben können und sich der anderen Zeichen mitbedienen müssen, so gut es geht. Und so ist es auch mit den Offenbarungen der geistigen Qualitäten. Nur der „Kundige und der Edle" kann deshalb den Wert eines menschlichen Dings bestimmen. Noch mehr: „Ist es damit getan, daß wir uns selbst Gewalt antun, zu bezeichnen, zu erklären, zu beweisen, was sich nur fühlen läßt? Das hilft doch nichts, wenn unser Sinn nicht offen ist nach allen Seiten, jeden Schein ahndet. Ferner, da des Menschen Geist sich nur mittelbar kund gibt, auf so unendlich verschiedene Weisen, deren jede gleichsam eine eigene Sprache ist, und da es dieser Sprachen unendlich viele gibt, so scheint die Kenntnis des Menschen unendlich zu sein und wir können Unfehlbarkeit auf keine Weise erreichen[6]."

So ist denn die Sprache und jede Art von Ausdruck, die auf sie angewiesen ist, ebensosehr Verhüllung wie Offenbarung. Ein Höheres, Geistigeres verbirgt sich hinter ihr. Und da ist es nun höchst interessant, zu sehen, wie die Anregungslinie einmündet in eine alte, uns bekannte. Wir erinnern uns, wie ihm die Allegorie Kulturerlebnisse zusammenfaßte und in ein Zeichen band, das allen Eingeweihten Unendliches zu

[1] II, S. 171 ff. [2] Oben S. 208. [3] I, S. 61. [4] Oben S. 211.
[5] Br. S. 201. [6] Br. S. 143.

sagen wußte, für die Gegenwartsmenschen aber jenen beseelten Hauch verloren hatte, der sie einmal umwitterte[1]. Hier erst können wir zu den lebendigsten Äußerungen über die Bedeutung der Allegorie und zum Ziel jener Linie kommen, weil sich Hemsterhuissche Gedanken in sie verweben: zur Rede über die Mythologie im „Gespräch über die Poesie"[2].

Der Anfang knüpft mit einem Hemsterhuisschen Klang unmittelbar an Winckelmanns alte Begründung der Allegorie an: „Soll das höchste Heilige immer namenlos und formlos bleiben, im Dunkel dem Zufall überlassen? ... Ihr müßt es oft im Dichten gefühlt haben, daß es Euch an einem festen Halt für Euer Wirken gebrach[3], an einem mütterlichen Boden, einem Himmel, einer lebendigen Luft." „Aus dem Innern herausarbeiten muß der moderne Dichter, aber bis jetzt hat es nur jeder allein getan, jedes Werk wie eine neue Schöpfung, von vorn an aus Nichts" ... „Alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie." Die neue Mythologie muß aus der tiefsten Tiefe des Geistes ausgebildet werden, und sie wird ein unendliches Gedicht, welches die Keime aller anderen Gedichte verhüllt, (wie die allgemeine Sprache die Keime aller individuellen Ausdrucksmöglichkeiten. So erweitert er den Hemsterhuisschen Gedanken.) Sie wird ein „Chaos sein", welches nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu entfalten. In der alten drängte alles zusammen, in immer neuen Zeichen den Geist des Altertums zu offenbaren. Ein solcher Geist der Einheit, eine solche gemeinsame Lebensanschauung, auf die sich alles konzentrieren kann, ist aber wieder vorhanden: der Idealismus![4] „Der Idealismus

[1] Vgl. oben S. 72 ff. [2] Jugendschr. II, S. 357 ff.

[3] Einen solchen Halt könnte auch eine feste mit der Kunstübung unbedingt und in ständiger Wechselwirkung stehende Kunstlehre geben, welche aus der Erkenntnis der Dichtarten erwüchse, die „eigentlich die Poesie selbst" sind (Jugendschr. II, S. 355). Das wäre aber in Schulbildungen am ehesten praktisch zu sichern. Psychologisch ist das nur als Erweiterung des Winckelmannschen Allegoriegedankens und seiner Begründung zu verstehen. Nicht aber „fühlte Fr. Schlegel den Geist der Poesie in sich und wollte den Buchstaben mit Gewalt zwingen" (Joachimi, S. 151). Andreas wendet sich auch gar nicht gegen Marcus; er unterstützt ihn, indem er darauf hinweist, daß eine solche Schule eigentlich schon da ist: für den historischen Ästhetiker. „Die Meister aller Nationen und Zeiten haben uns vorgearbeitet." Von einem „plötzlichen Verkennen" der Kunst kann hier gar nicht die Rede sein. Dieser rationale Einschlag ist eins der Urelemente Friedrichs.

[4] Von einem solchen allgemeinen Ton in „Sonnennähen" spricht auch H. (I, S. 200).

in jeder Form muß (nun) auf eine oder die andere Art aus sich herausgehen, um in sich zurückkehren zu können und zu bleiben, was er ist." Es muß sich „aus seinem Schoß ein neuer, ebenso grenzenloser Realismus erheben", d. h. er soll sich seine allegorischen sinnlichen Zeichen bilden, die allgemein verständlich sind, da sie in ihrem Zeitgeist bleiben. Sein Organ wird nur die Poesie sein können, denn „in Gestalt der Philosophie oder gar eines Systems wird der Realismus nie wieder auftreten können". So wird ihm Spinoza zu einer solchen Allegorie, wie der gute alte „Saturn der Fabel". Von den neuen Göttern der Wissenschaft vom Thron gestürzt, haust er nun in ehrwürdiger Verbannung „im heiligen Dunkel der Phantasie". „Haltet ihn hier! ... Er entkleide sich vom kriegerischen Schmuck des Systems ... und geselle sich zu den Laren und Hausfreunden jedes gottbegeisterten Dichters."

Technische Vollendung hat hier gar keinen Wert. „Wenn aber jener Funken des Enthusiasmus im Werke ausbricht, so steht eine neue Erscheinung vor uns, lebendig und in schöner Glorie von Licht und Liebe."

„Und was ist jede schöne Mythologie anders als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Licht und Liebe?" Und nun soll die neue Allegorie das Unmögliche möglich machen und für jene nur geahndete Geistigkeit den Ausdruck schaffen: „Das ist der eigentliche Punkt, daß wir uns wegen des Höchsten nicht so ganz auf unser Gemüt verlassen. Freilich, wem es da trocken ist, dem wird es nirgends quillen; und das ist eine bekannte Wahrheit, gegen die ich am wenigsten gesonnen bin, mich aufzulehnen. Aber wir sollen uns überall an das Gebildete anschließen (Winckelmann!) — und das Höchste durch die Berührung des Gleichartigen, Ähnlichen (Hemsterhuis!) entwickeln, entzünden, nähren, mit einem Worte bilden. Ist das Höchste aber wirklich keiner absichtlichen Bildung fähig, so laßt uns nur gleich jeden Anspruch auf irgendeine freie Ideenkunst aufgeben." In diesem Sinne müssen die herrlichen Gestalten des großen Altertums neu belebt werden und in gleichem Sinne die orientalischen Mythologien. Dazu gehört freilich eine Anschauungskraft, die die wesentlichen Offenbarungen des neuen Zeitgeistes in eins zusammenfaßt: „Alles Denken ist ein Divinieren, aber der Mensch fängt erst eben an, sich seiner divinatorischen Kraft bewußt zu werden. Welche unermeßlichen Erweiterungen wird sie noch erfahren; und eben jetzt." Und schon sieht er in seiner Rhapsodie den Verstehenden „die Pole der Menschheit ergreifen und das Tun der

ersten Menschen, wie den Charakter der goldenen Zeit, die noch kommen wird[1], erkennen und wissen". „Dann würde das Geschwätz aufhören und der Mensch inne werden, was er ist und würde die Erde verstehen und die Sonne[2]."

Das nachfolgende Gespräch bringt nun die fragmentarischen Variationen zu dem Hauptthema der allegorischen Mythologie. Lotharío: „Alle heiligen Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt, dem ewig sich selbst bildenden Kunstwerk." So ist das Kunstwerk eine hieroglyphische Allegorie der immer von neuem harmonisch sich organisierenden Welt[3]. Und hieß es früher nach und bei Hemsterhuis: Das Höchste läßt sich nicht aussprechend gestalten, so muß jetzt Ludovico umändern: „Alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man, eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen." Dante ist ein Beispiel des erhabenen mythologieschaffenden, Einheit ausströmenden Dichters[4].

Novalis verschafft sich in diesen Ausführungen Geltung, wie er ja auch umgekehrt für seine eigenen Forderungen einer Mythologie hier von Fr. Schlegel Gewinn gezogen hat[5]. Ebenso Schelling, ohne daß jedoch Alt[6] auch nur entfernt recht hätte, Schlegels „Symphilosophieren" in ein so bedenkliches Licht zu rücken. Daß hier M. Joachimi recht hat, wenn sie[7] Schlegel „für den Anreger Schellings überall da hält, wo Schelling in romantisch-ästhetischer Richtung über Fichte hinausgeht", das erweist, denke ich, meine Quellenerforschung (auch im weiteren noch) mit Sicherheit. Damit wird die Bedeutung des Symphilosophierens nicht bestritten[8].

---

[1] Im Alexis des Hemsterhuis wird von diesem kommenden dritten goldenen Zeitalter gehandelt.

[2] In einem viel schlichteren und deshalb größeren Sinn hat sich ja der Idealismus solche symbolische Typen geschaffen: Faust, Iphigenie u. a.

[3] Siehe oben S. 209, Nr. 2 und 3.

[4] Damit ist der Anschluß gegeben an die christlich-scholastische und frühhumanistische Allegoristik des 14. Jahrhunderts (Dante, Petrarca, Langland u. a.); vgl. K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation, Halle 1893, S. 70 f. Sie ist es, die Friedrich besonders anzieht in den „Epochen der Dichtkunst", Jugendschr. II, S. 349.

[5] Vgl. auch Herders Idee einer Mythologie, Hayms „Herder", I, S. 163 f. Helene Stöcker, a. a. O., S. 12. [6] a. a. O., S. 70. [7] S. 19.

[8] Vgl. über die Abhängigkeit des Schellingschen „Bruno" L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik, 1859, I, S. 438 ff. Für Novalis den eindringenden Aufsatz von Ad. Huber, Studien zu Novalis, Euphorion, Ergänzungsheft 4, 1898, insbesondere S. 128 ff.

Man könnte, um diese Betrachtung durch eine Formel abzuschließen, die Verhältnisgleichung aufstellen:

Neue Allegorie: intuitiver Totalanschauung
wie Begriffsgebäude: diskursivem Denken

mit dem Wort Goethes an Riemer: „Die früheren Jahrhunderte hatten ihre Ideen in Anschauungen der Phantasie, unseres bringt sie in Begriffen." Und man muß verweisen auf Schillers Verwendung des Mythus durch den Philosophen in „Anmut und Würde"[1]. Der Ursprung ist für Schiller freilich ein anderer: „Das zarte Gefühl der Griechen unterschied frühe schon, was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war."

Die Einflüsse Schleiermachers und Böhmes haben hier schon mitgewirkt. Im Verkehr mit Schleiermacher und der Erweiterung des romantischen Interesses auf die Religion kommt dann Schlegel alsbald zur letzten Konsequenz seiner Allegorie-Anschauung: „Geistlicher verdient der zu heißen, für den alles Sichtbare nur die Wahrheit der Allegorie hat[2]." Piert spricht H. merkwürdigerweise den Einfluß auf Schlegels Ästhetik ab[3]; leider ohne ernsthaften Grund.

Wir sind damit von der Betrachtung der Erkenntnisweise unvermerkt und sehr natürlich zur Ästhetik gekommen. Der Genuß des Schönen ist nach Hemsterhuis dadurch gegeben, daß wir in dem möglichst kürzesten Zeitraum die möglichst größte Anzahl von Ideen gewinnen[4]. Es kommt ihm also durchaus auf den Gehalt an, und die Form ist nur das Medium der Vermittlung. Am bedeutsamsten für die Wirkung auf Schlegel ist die Lehre zur Genesis des Kunstwerks, daß ein eminenter Unterschied zwischen der Konzeption des Künstlers und der Darstellung der Konzeption ist. Dementsprechend ist das Verhältnis des Künstlers und des Genießenden zu der gestalteten Idee ein ganz anderes. Während der letztere von dem dargestellten Objekt ausgehend durch die sukzessive Verbindung der Teile des Objekts erst zu einer deutlichen Idee gelangt,

---

[1] Ausgabe von Güntter und Witkowski, Bd. 17, S. 313.

[2] Ideenfragment Nr. 16. Von der weiteren Ausbildung dieser allegorisch-symbolischen Grundauffassung vom Wesen der Kunst in enger Anlehnung gerade an Hemsterhuissche Gedanken in Schlegels späterem philosophischem „System" gedenke ich in der Einleitung zu einer Zusammenstellung seiner „Philosophie" demnächst zu sprechen. Vgl. Piert, a. a. O., III: „Die Ästhetik des Symbolbegriffs".

[3] S. 4. [4] Brief über die Bildhauerkunst, I, S. 9.

hat die Seele des Künstlers (und natürlich eventuell auch die des Genießenden) die „Fähigkeit, die Idee des Gegenstandes zu reproduzieren; und diese Wiedergabe, die von seiten der Seele erfolgt, geschieht auf eine der Erzeugung der Idee von seiten des Gegenstandes (Objekts) ganz entgegengesetzte Art. Diese letztere entsteht aus der fortgesetzten Aufeinanderfolge der ergänzenden Teile des Gegenstandes, und die andere erzeugt sich in einem Augenblicke unter der Gestalt eines Ganzen und ohne Aufeinanderfolge der Teile dergestalt, daß, wenn ich die wieder hervorgebrachte Idee (durch eine Kunst) realisieren will, ich sie in ihre Teile zerlegen muß, die nachher einer auf den andern folgen müssen, um dieses Ganze darzustellen. Man sieht leicht, daß durch die Länge dieses Vorgangs der Glanz der Idee sehr vermindert werden muß." Die Absicht des Künstlers muß also darauf hinausgehen, diese Hemmung durch die Darstellung möglichst zu verringern, und zwar durch eine solche Anordnung, daß die Teile möglichst schnell aufeinanderfolgen, um so den Weg vom Objekt zur Idee annähernd so schnell zu machen, wie den von der Seele zur Idee in der Konzeption. „Die erste deutliche und gutgefaßte Idee eines genialen Menschen, der seines Gegenstandes voll ist, ist nicht allein gut, sondern bereits erhaben über allen Ausdruck," während diese Eingebungen, die dem nicht von Natur genialen Menschen nur in unbegreiflichen Zuständen des Enthusiasmus von der Gottheit selbst geschenkt werden, „allen Künsten und Wissenschaften vorstehen, und der höheren Wahrheit nicht nur das sind, was die Grazien für den Liebesgott sind, sondern was Aurora der Bildsäule des Memnon, die sie erleuchtet und sprechen macht, ist[1]." Jeder Ausdruck ist also eine Schädigung. Es ist einleuchtend, daß diese Anschauung nicht zuläßt, den Genuß des Schönen in dem Kunstwerk selbst zu finden. Die Fähigkeit des Genießenden, schnell die Teile zu verbinden, muß von entscheidender Bedeutung sein, ja diese Fähigkeit selbst muß den Genuß letzten Endes ausmachen[2]. So sagt denn auch H.: „Das Urteil der Seele wird nur nach Maßgabe ihrer Ge-

[1] Alexis, II, S. 273 ff. Vgl. über diesen Enthusiasmus Bulle, S. 36. Hier ergibt sich natürlich schon die Verwandtschaft der Poesie mit der Philosophie und ihre Führerschaft für diese, vgl. Bulle, S. 84, Jugendschr. II, S. 353. Anders orientiert ist der Enthusiasmus Dalbergs, s. oben S. 197 und dazu S. 136.

[2] Die Formel des H. stellt keine normative Grundlage für die kritische Bewertung des ästhetischen Gegenstandes dar, sondern bedeutet eine Beschreibung der Struktur des ästhetischen Verhaltens. Funders Diss., S. 30 ff.

schicklichkeit, die Teile schnell zu einem Ganzen irgendeiner Kunst zu verbinden und nach Maßgabe ihrer moralischen Stellung zu der dargestellten Sache verschieden sein. Ein Mensch z. B., der einem Schiffbruch entronnen ist, wird von der Darstellung eines solchen mehr berührt werden, als andere. Wie Cicero den Ligarius verteidigt, bewundert ihn ein jeder; nur Cäsar wird blaß und zittert, ein sicheres Zeichen, daß bei den Worten Pompeius und Pharsalus mehr Ideen in seiner Seele koexistierten und sich konzentrierten, als in der Seele des anderen Hörers“ [1]; es ist bezeichnend, daß wir nur für die „moralische Stellung“ Beispiele erhalten, nicht für die Geschicklichkeit = Begabung und Fähigkeit. Friedrich Schlegel, der durch die Lehre seines großen Oheims ja schon auf eine solche individuelle Mitwirkung des Genießenden zur Herstellung des Genusses des Schönen geführt war [2], hat sich hier von Anfang an entscheidend anregen lassen. Was H. nicht *ausgesprochen* hat, das tut er aus seinem individuellen Tätigkeitsdrang heraus. Das entscheidende erste *Dokument* dieser Bestimmung durch Hemsterhuis und Weiterführung von dessen Anregung ist der Aufsatz „Über die Grenzen des Schönen“ [3]. Aus den Elementen der Natur kann der Genuß nicht kommen (Nachahmung als Kunstprinzip kann daher ebensowenig wie für H. auch für ihn in Betracht kommen), denn „aller Genuß der Natur ist halb und unbefriedigend. Wie schnell flieht das Schönste und drückt den Stachel der Sehnsucht nur tiefer in die Brust! Und nach einer kurzen *Täuschung im Leben* erstarrt das Bleibende in Eurem Arm zum Gerippe.“ Die Vollkommenheit aber ist Maßstab des wahren Genusses. „Das Vorrecht der äußeren Natur als der Welt von Gegenständen ist Fülle, das Vorrecht der mit uns verbundenen Natur ist Reizbarkeit. Da Fülle und Reizbarkeit komparative Begriffe sind, und demnach kein absolutes Maximum haben, so kann der Genuß, der sich auf die äußere und die mit uns verbundene Natur bezieht, kein vollkommener sein [4].“ „Die *Liebe* [5] ist der Genuß des freien Menschen“ und der „höchste Genuß“ [6]. Diese Liebe ist aber nichts anderes als die

[1] Br. über d. Bildhauerkunst, S. 11. [2] Siehe Antoniewicz, DLD Nr. 26, S. CXVIII. Funders Diss., S. 22. [3] Jugendschr. I, S. 21 ff. Für sachl. Beziehungen zu Schiller s. Alt, oben Anm. S. 26. Ohne Hemsterhuis muß man diese Arbeit freilich für so sinnlos halten, wie Alt, a. a. O., S. 29. [4] Piert, a. a. O., S. 5.

[5] Die bes. Stellung der Vaterlandsliebe erinnert an die Lektüre von Schillers Abhandlung über den Grund des Vergnügens . . . a. a. O., Bd. 17, S. 224.

[6] I, S. 25, 11 und 42.

ewige des Universums, die H. lehrt, der Urgrund der Bewegung, das organisierende Prinzip, das Prinzip der Ordnung des Universums, die wir nicht oder nur ahnend wahrnehmen, weil wir nicht die dazu erforderliche Fülle der Seinsarten aufnehmen können[1]. Auf eine nicht erklärte und wohl auch in seinem Sinne nicht erklärbare Weise sieht er diese Ordnung sich mehr oder minder stark im genialen Kunstwerk spiegeln. „Reine Liebe (d. h. Liebe ganz für sich, wie sie nur der Verstand absondern kann) ist schlechthin arm; alle ihre Fülle ist eine Gabe der Natur. Reine Natur ist nichts als Fülle; alle Harmonie ist ein Geschenk der Liebe. In der Kunst vermählen sich Fülle und Harmonie[2]. Freundlich begegnen sich in ihr beide Unendlichkeiten, und bilden ein neues Ganzes, welches als die Krone des Lebens Freiheit und Schicksal vereinigt[3]; welches nicht zerrüttend in das innere Mark der Seele dringt, sondern wohltätig allen Streit löset. Die Natur gibt dem Geschmacke Umfang, die Liebe Kraft, die Kunst Ordnung und Gesetz. Nur vereinigt vollenden sie die Bildung des Geschmacks; einzeln erhöhen sie nur die Empfänglichkeit, die Reizbarkeit, die Urteilskraft. Im Sophokles vereinigen sich die Kraft der Liebe und die Fülle der Natur und ordnen sich unter das Gesetz der Kunst. Hier vollendet der Mensch sein Dasein und ruhet in befriedigter Eintracht."

Ganz gleichartig heißt es in dem Aufsatze „Über die weiblichen Charaktere": „Die ursprüngliche reine Vollkommenheit des Charakters an sich betrachtet, ohne alle Rücksicht auf äußere Verhältnisse, hat drei Teile: Reichtum, Harmonie und Vollendung. Die letztere äußert sich als Selbständigkeit oder als sittliche Liebe. Sind alle diese drei Teile in einem Charakter vereinigt, und wird dieser dann vollkommen dargestellt, so entsteht das höchste Schöne des Charakters. Dieser Grad ist im Sophokles erreicht."

Man sieht, wie der Hemsterhuissche Harmonisierungsgedanke in seiner

[1] In den Briefen aus dem Anfang des Jahres 93 heißt diese Ordnung Natureinheit im Gegensatz zur rein technischen Vernunfteinheit (86). Er macht da die Wilhelm so ansprechende Bemerkung, daß es beim Schluß epischer und dramatischer Werke so schwer sei, beide, Vernunft und Natur, zu befriedigen, d. h. einen inneren und äußeren Schluß zu finden. Funders Diss., S. 35 ff.: „Das Prinzip der Einheit".

[2] Br. S. 155: „Ich würde sagen, das Wesen des Dichters sei Harmonie innerer Fülle. Das wesentliche Attribut, Trieb nach diesem Bewußtsein innerer Fülle in Harmonie." Siehe Funders Diss., S. 32 ff.: „Das Prinzip der Fülle".

[3] Vgl. dazu oben S. 25 und Kants Kritik der Urteilskraft, Einleitung.

in der Ausbildung begriffenen Epochentheorie für die antike Literaturentwicklung Eingang findet. Noch deutlicher ist das im Negativen, bei der Charakterisierung des Euripides. „In seinem Ideal, seinem Genie und seiner Kunst ist alles übrige in größtem Überflusse vorhanden; nur Übereinstimmung, Gesetzmäßigkeit fehlt." Er reizt durch reichen Wechsel und Leidenschaftsdarstellung. „Selbst Edelmut und Größe ist bei ihm nicht beharrliche Natur, wie beim Sophokles, sondern heftiger Ausbruch einer Leidenschaft, plötzliche Begeisterung[1]." Er „legt in seine Personen soviel Leidenschaft als möglich, gleichviel ob diese edel oder unedel ist; oft ohne Rücksicht auf das Ganze und die Forderungen der Kunst"[2]. Es gibt bei ihm Stellen, „die allen ästhetischen Langmut erschöpfen". Und auch hier klingt schließlich in der Formulierung bis zu einem gewissen Grade wie überall Selbstbekenntnis und Selbstkritik durch: „Euripides ist ein Weiberfeind und nimmt, wo er kann, Gelegenheit, gegen das weibliche Geschlecht auf die härteste Weise zu deklamieren. Denn natürlich machte ihn allgemeine Gesetzlosigkeit auch gegen seine persönliche Eigentümlichkeiten nachgiebiger[3]."

Die Grenzen des Schönen liegen also in notwendigen Ausgleichungen der Elemente. „Maß ist der Gipfel der Lebenskunst. Nur durch Vollständigkeit kann er erreicht werden." Aber, und nun kommt er zu dem Wie: „Dieses Göttliche kann nicht geradezu erreicht werden." Das erregt nur Verzerrungen. „Wie könnte auch aus lauter Einzelnem das schlechthin Ganze hervorgehen? Der Mensch, der nach dem Göttlichen strebt, vermag nichts als unverrückt gegen alle Hindernisse zu kämpfen[4]. Von der Bildung des Geschmacks war die Rede. Er ist entwicklungsfähig. Indem ich mir in harter Bemühung die Frucht der Liebe aneigne, wird sie in mir selbst wirksam, und der „Genuß hat um so mehr Wert, je selbsttätiger er ist, je mehr er sich dem Schönen nähert, in welchem sich das Gute (organischer Gehalt, Offenbarung der Liebe) mit dem Angenehmen vermählt." Von einem kontemplativen Genuß will er also nichts wissen. Von hier aus verstehe ich auch die Betrachtung über Grundlagen der Kantschen Kritik der Urteilskraft in dem großen Oktoberbrief[5]. „Indessen zweifle ich sogar noch, ob es eine Kritik der Urteilskraft gibt (als eines ursprünglichen Erkenntnisvermögens natürlich); die Urteilskraft ist meines Bedünkens kein ewiger

[1] S. 40. [2] S. 41. [3] S. 42.

[4] Hier liegt die Wurzel des Vorwurfs gegen Jacobi. [5] Briefe S. 93.

Zweig des Vorstellungsvermögens, sondern eine ganz bestimmte Tätigkeit des Verstandes, und nach dem Sprachgebrauch nicht der reine Begriff dieser Verstandeshandlung, sondern die Erscheinung mit allen Besonderheiten, die die Erfahrung daran entdeckt und dann auch Richtigkeit und Fertigkeit darin." Das gilt natürlich auch und insbesondere für das Geschmacksurteil. Die Erfahrungen sind natürlich dann solcher Art, wie sie H. angeführt[1] und für die „Fertigkeit" unterlassen hatte. „Sollte der Unterschied unter subsumierender und reflektierender Urteilskraft so schwer sein?" fragt Friedrich weiter. Er hatte, wenn die Gedanken des Aufsatzes, wie wahrscheinlich, damals schon formuliert oder jedenfalls in ihm lebendig waren, durch die Unterordnung des Kunstobjekts unter einen universalen Begriff schon in praxi den Unterschied aufgehoben. Und so muß er antworten: „Ich will und mag nicht nachlesen, und nicht einmal zu viel nachdenken. Mich däucht, der Gegenstand des Urteils wird entweder einem Begriff untergeordnet oder einem *ursprünglichen Zustande des Gefühlsvermögens*" (Vollkommenheit und Liebe!).

In den Ausführungen des Studiumaufsatzes ist wieder Kant[2] und wie wir gesehen haben, Moritz mitbestimmend geworden. Jetzt ist zur Erklärung der Definition des Schönen als „der angenehmen Erscheinung des Guten"[3] dreierlei zu unterscheiden: der Reiz, das Gute und die Erscheinung des Guten. Auch hier führt der tätige Drang zur immer fortschreitenden Vervollkommnung. Alle Elemente sind in der Wirklichkeit der Entwicklung fähig. In der Wirklichkeit! Das Gute hat inzwischen eine noch homogenere Ausdeutung erfahren: es ist jetzt dasjenige, was schlechthin sein soll, das reine Ich (Fichtes) nicht als theoretisches Vermögen, sondern als praktisches Gebot; das Ganze, dessen Bestandteile Vielheit, Einheit, Allheit sind[4]. „Für jede Empfänglichkeit, heißt es nun, gibt es eine bestimmte *Sphäre der Sichtbarkeit*, in der Mitte zwischen zu großer Nähe und zu großer Entfernung. An und für sich aber kann die Erscheinung des Geistigen immer lebhafter, bestimmter und klarer

[1] Siehe oben S. 234.

[2] Die Kantschen Einflüsse hat mit Angabe der betreffenden Stellen Haym, a. a. O., S. 214 gezeigt, vgl. besonders die Anm. Es dürfte aber nunmehr klar sein, daß die Kantschen und Fichteschen Gedanken nur Einsprengungen sind, während der Grund Platonisch-Hemsterhuisisch mit Herderscher und Schillerscher Modifikation ist.

[3] Jugendschr. I, S. 133, vgl. auch Piert, S. 8.

[4] Siehe oben, S. 92ff. Man vgl. zu diesen „kombinatorischen Versuchen", diesem „Kartenlegen mit hypostasierten Begriffen" A. W. Schlegels Werke (Böcking), Bd. 8, S. 287.

werden. So lange sie Erscheinung bleibt, ist sie einer endlosen Vervollkommnung fähig, ohne je ihr Ziel ganz erreichen zu können[1]." Unwandelbar aber heißt es auch jetzt: „Für die gegenseitigen Verhältnisse dieser Bestandteile (des Schönen) aber gibt es unwandelbare Gesetze." Und: „Nicht die Mannigfaltigkeit, sondern die Allheit soll der erste bestimmende Grund und das letzte Ziel jeder vollkommenen Schönheit sein."

Von da schlingen sich nun die Fäden zum romantischen Kunstwerk, dessen Theorie sich so unvermerkt vorbereitet. Im „Gespräch über die Poesie" in dem konstituierenden „Brief über den Roman", der ja an seine „Diotima"[2] gerichtet ist, wie die Briefe des H. an die seine (Fürstin Gallizin), wird von dem Tadel gesprochen, den Jean Paul wegen seiner „Sentimentalität" erfahren muß. „Wollten die Götter, schreibt dazu Friedrich, er wäre sentimental in dem Sinne, wie ich das Wort nehme, und es seinem Ursprunge und seiner Natur nach glaube nehmen zu dürfen." Er meint natürlich nicht nur die Ableitung von sentire, sentir, sentiment, sondern er zielt auf ganz bestimmte historische Ableitungsquellen. Das zeigt schon die Erhebung der modernen Musik, „die, was die in ihr herrschende Kraft des Menschen betrifft, ihrem Charakter im ganzen so treu geblieben ist, daß ich's ohne Scheu wagen möchte, sie eine sentimentale Kunst zu nennen". Wir erinnern uns der Beziehung der Musik zu jener unmittelbaren Ausdruckskunst der Ursprache bei Hemsterhuis. Und nun seine Erklärung: „Was ist denn nun dieses Sentimentale? Das, was uns anspricht, wo das Gefühl herrscht, und zwar nicht ein sinnliches, sondern das geistige. Die Quelle und Seele aller dieser Regungen ist die Liebe, und der Geist der Liebe muß in der romantischen Poesie überall unsichtbar-sichtbar schweben." Galante Passionen haben damit gar nichts zu tun. „Nein, es ist der heilige Hauch, der uns in den Tönen der Musik berührt. Er läßt sich nicht gewaltsam fassen und mechanisch greifen, aber er läßt sich freundlich locken von sterblicher Schönheit und in sie verhüllen; und auch die Zauberworte der Poesie[3] können von seiner Kraft durchdrungen und beseelt werden. Aber in dem Gedicht, wo er nicht überall ist oder überall sein könnte, ist er gewiß gar nicht. Er ist ein unendliches Wesen, und mit nichten haftet und klebt sein Interesse an den

[1] Jugendschr. I, S. 134. [2] Amalia-Caroline, s. gleich unten.

[3] In der Art jener immer neu sich bildenden Sprache des Hemsterhuisschen „Sanskrits", s. oben S. 211.

Personen, den Begebenheiten und Situationen und den individuellen Neigungen: für den wahren Dichter ist alles dieses, so innig es auch seine Seele umschließen mag, nur Hindeutung auf das Höhere, Unendliche, Hieroglyphe (er konnte auch sagen: Allegorie) der Einen, ewigen Liebe und der heiligen Lebensfülle der bildenden Natur."

Und so muß denn auch „das Romantische nicht sowohl eine Gattung als ein Element der Poesie sein, das mehr oder minder zurücktreten, aber nie ganz fehlen darf". Hier also ist das Romantische deutlich ein Sproß jenes Hemsterhuisschen moralischen Organs und seiner Quelle, der Universalliebe.

„Das ist romantisch, was einen sentimentalen Stoff in einer phantastischen Form darstellt." Verfolgen wir die Konsequenzen, welche sich auf unserer Linie für die Form ergeben.

Für H. war, wie wir sahen, die Form, die Darstellung, zwar für die Mitteilung notwendig, aber das konzipierte Kunstwerk schädigend. Es versteht sich deshalb, daß er im Anschluß an Winckelmann, unter dessen Einfluß ja der „Brief über die Bildhauerkunst" geschrieben wurde, die Kontur als genügend bezeichnete[1]. Die Kontur ist die schönste, welche die Augen wie von selbst und schnellstens zum Wesentlichen führt. „Die Notwendigkeit einer wohltuenden Augenführung war der eiserne Bestand der positivistischen Ästhetik." Hemsterhuis schließt sich hier Spinoza an. „Seine Ausführungen scheinen beinahe wörtlich der Ethik entnommen[2]."

Die Wertschätzung der darstellenden Form ist bei H. konsequenterweise äußerst gering; sie geht tatsächlich nicht über die eines, leider bei dem gegenwärtigen Zustand der Dinge nicht entbehrlichen Vehikels, hinaus. Der Schluß des Briefes über den Menschen spricht das drastisch aus. Er beklagt die vermeintliche Vergrößerung des menschlichen Wesens durch die Ausbreitung des Physischen. „Aber, wird man sagen, ohne diese scheinbare und erkünstelte Vergrößerung des Wesens hätte es keine Künste gegeben. — Dies räume ich ein; allein, bedarf denn der

[1] Vgl. auch Friedrichs Bekenntnis über seine ersten künstlerischen Eindrücke in Dresden, oben S. 69. Funders Diss., S. 23.

[2] Ethik (Reclam), S. 72f., Bulle, a. a. O., S. 79. Daß Schlegel die Grundformel der H.schen Ästhetik nicht übernommen hat, ist das unzulängliche Argument Pierts gegen seinen bedeutsamen Einfluß; wo er doch die Grundanschauung in so radikaler Weise weitergedacht hat!

Mensch der Künste? — Aber welche unendliche Anzahl von Ideen hat er nicht den Künsten und Wissenschaften zu verdanken! Auch das räume ich ein; allein glauben Sie denn nicht, daß alle diese verständigen Wesen nicht ... ebenso viele Entdeckungen an der moralischen Seite des Universums gemacht hätten, als wir an der sichtbaren oder hörbaren gemacht haben?" Nur den künstlerischen Konzeptionen kommt also die ungeheure Bedeutung zu, von der wir oben hörten (hieraus wird auch die Abstufung der Liebe zu Gott, der Geliebten, dem Freund, dem Kunstwerk verständlich)[1]. Und aus diesem Grunde sind so oft Andeutung und Skizze in der Darstellung vorzuziehen. In ihnen bleibt die Konzeption „ganzer", runder, unmittelbarer. Die Lebendigkeit der Empfängnis bleibt, und der bereitwillige und „fähige" Genießende wird durch sie zur Tätigkeit angeregt. Die „dichtende und reproduzierende Fähigkeit" wird erregt und ergänzt und verwendet im Augenblick des Genusses das in Wirklichkeit nur Angedeutete[2].

Gerade das war für Friedrich eine zündende Anregung und mußte es nach seiner ganzen Natur sein. Im Studiumaufsatz formuliert er den bei ihm allenthalben auftretenden Gedanken: „Das Sinnliche soll nur Mittel des Schönen, nicht Zweck der Kunst sein[3]." „Es darf der Selbsttätigkeit (im ästhetischen Schaffen und Genuß) eigentlich nicht zum Vorwurf gereichen, daß sie sich allmählich entwickeln muß, und nur unter der Vormundschaft der Natur die Stufe selbständiger Selbstbestimmung erreichen kann. Durch die Sinnlichkeit eines Homerus wird das Gesetz nicht übertreten, sondern das Gesetz ist eigentlich noch gar nicht vorhanden."

Die Skizze ist nur Andeutung, aber keine bestimmte Form, sie kann in der Wortkunst episch, dramatisch, lyrisch sein. Auf die Frage, welche vorwiegend in Betracht kommt, gibt Hemsterhuis in seinen knappen Andeutungen keine Antwort. Aber will man hier konsequent weitergehen, so muß man zu der phantastischen Form gelangen. Die Eingebungen der „Liebe" sind nicht von den Bedürfnissen und der historischen Entwicklung der menschlichen Kunst abhängig. Sie äußern sich bald so, daß wir ihnen lyrischen, bald, daß wir ihnen dramatischen, epischen und jeden andern Charakter zuschreiben müßten. Wie kann nun

[1] Bulle, S. 82. Vgl. da auch die Bedeutung der ersten Konzeption bei Winckelmann und Möser. [2] Siehe auch Bulle, S. 81. Funders Diss., S. 37 („Einfachheit").
[3] Jugendschr. I, S. 134.

die sentimentalische „romantische" Kunst im „Brief über den Roman" sich an eine Form, etwa die Jean Pauls, der den Ausgangspunkt bildet, binden? Zum Ganzen wird ein Kunstwerk freilich nur durch die Beziehung der ganzen Komposition „auf eine höhere Einheit", eine höhere „als jene Einheit des Buchstabens, über die es sich oft wegsetzt und wegsetzen darf; durch das Band der Ideen, durch einen geistigen Zentralpunkt". Das ist wieder Hemsterhuis.

„Nur die Phantasie kann das Rätsel dieser Liebe fassen und als Rätsel darstellen; und dieses Rätselhafte ist die Quelle von dem Phantastischen in der Form aller poetischen Darstellung." Ein beständiger Wechsel der Formen ist die notwendige Folge der wechselnden Konzeptionen; immer muß diejenige zur Geltung kommen, welche am wenigsten stört, das jeweils beste Vehikel ist. Aber auch „die Phantasie kann sich in der Sphäre der Natur nur indirekt mitteilen und äußern. Daher bleibt von dem, was ursprünglich Phantasie war (im Schaffen des Dichters) in der Welt der Erscheinungen[1] nur das zurück, was wir Witz nennen".

Wenn wir einmal mehr von den ursprünglichen Formen wüßten, die sich nicht mehr ineinander auflösen lassen, dann würde er, meint Schlegel, Mut bekommen zu einer Theorie des Romans, die im ursprünglichen Sinne (θεωρία = Anschauung) des Wortes eine Theorie wäre: eine geistige Anschauung des Gegenstandes (der sich natürlich in dieser höchsten Erkenntnisweise in seinem Wesen erschlösse) mit ruhigem heiteren ganzen Gemüt, wie es sich ziemt, das Bedeutende (auch im ursprünglichen Sinn!) göttlicher Bilder (im „Hemsterhuis"schen Sinn der Ideen[2]) in festlicher Freude (im „Enthusiasmus") zu schauen. Eine solche Theorie würde selbst ein Roman (jetzt im Sinne des romantischen Kunstwerks)[3], der jeden ewigen Ton der Phantasie phantastisch (d. h. in seiner ihm eigentümlichen, hemmungsfreisten Form) wiedergäbe. „Da würden die alten Wesen in neuen Gestalten (als Allegorien gewissermaßen romantischer Anschauungsweise, wie ihm Spinoza zu einer des Idealismus wurde)[4] leben; da würde der heilige Schatten des Dante sich aus seiner Unterwelt erheben, Laura himmlisch vor uns wandeln und Shakespeare mit Cervantes trauliche Gespräche wechseln;

[1] Hemsterhuis würde sagen Seinsarten. [3] Siehe oben S. 208.
[2] Siehe oben S. 239. [4] Siehe oben S. 230.

— und da würde Sancho von neuem mit dem Don Quichote scherzen" (d. h. jeder würde sich in seiner Form ausdrücken).

„Das wären wahre Arabesken, und diese nebst Bekenntnissen seien, behauptete ich am Anfang meines Briefes, die einzigen romantischen Naturprodukte unseres Zeitalters[1]." Wie Arabesken, die sich phantastisch leicht ihrem Gegenstand anschmiegen, soll diese Form sein, die vorläufig noch ein Naturprodukt ist bei Dichtern wie Sterne und Jean Paul, d. h. noch ohne künstlerische Absicht gewissermaßen zufällig und wild gewachsen ist. In diesem Zustand ist sie um so besser, je wunderlicher und phantastischer sie ist. (Denn darin liegt offenbar die größere Gewähr der Begabung.) In den Bekenntnissen von heute aber offenbart sich so viel mehr Geistiges, wenigstens „wenn man sie in einem romantischen Sinne liest", als selbst in den besten der maßgebenden Romane, in denen einem „sparsam und tropfenweise das wenige Reelle zugezählt wird" (das „Reelle" ist das Wirkliche, Wesentliche gegenüber dem so wenig Bedeutenden der Handlungen, Situationen usw.).

Der Brief „Über die Philosophie", der an die gerade von Hemsterhuis herkommende Dorothea[2] gerichtet ist, bewegt sich in denselben Vorstellungen über Form und Darzustellendes. „Mir hat sich sehr oft die Bemerkung aufgedrungen, daß die Poesie (hier = Resultat der Kunstübung) das höchste Wirkliche[3] durchaus nicht erreiche, und ich wunderte mich dann, überall das Gegenteil zu hören, bis ich einsah, daß es wohl ein bloßer Wortstreit sein möchte und daß sie unter der Wirklichkeit das Gewöhnliche und Gemeine verstehen, dessen Dasein man so leicht vergißt" (die Situationen usw., während er das Geistige über der Erscheinung meint)[4]. Noch treffender gibt seinen Standpunkt wieder das Athen.-Fragment Nr. 256: „Der Grundirrtum der sophistischen Ästhetik ist der, die Schönheit bloß für einen gegebenen Gegenstand, für ein psychologisches Phänomen zu halten. Sie ist freilich nicht bloß der leere Gedanke von etwas, was hervorgebracht werden soll, sondern zugleich die Sache selbst, eine der ursprünglichen Handlungsweisen des menschlichen Geistes; nicht bloß eine notwendige Fiktion, sondern auch ein Faktum, nämlich ein ewiges, transzendentales." Und für die fragmentarische und un-

[1] Jugendschr. II, S. 374. [2] Jugendschr. II, S. 317.

[3] Vgl. auch die schönen Ausführungen bei M. Joachimi S. 61. [4] Jugendschr. II, S. 327. Es ist also der alte Streit um die Doppeldeutigkeit des Begriffs Realismus. Mit dieser Doppeldeutigkeit treibt er dann sein Spiel in der Kritik des Kritizismus.

verständlich-unglatte Form: „Ich mag lieber, daß das Göttliche zu hart, als zu zierlich sei. Unvollendung gibt dem Erhabenen für mich einen neuen Reiz. Seine Würde erscheint mir dadurch unmittelbarer, reiner. Es ist, als ob es seiner ursprünglichen Majestät treuer bliebe, wenn es die Fülle und den Schmuck der ausbildenden Natur wie aus heiligem Stolze verschmäht“[1]. Ja, hier wird zum Schluß in interessanter Parallele auch das Anhäufen der Projekte gegenüber dem Ausführen weniger Pläne verteidigt: „Lächle nicht über die vielen Projekte. Ein Projekt, was lebendig und ganz aus unserem Innersten entspringt, ist auch heilig und eine Art von Gott. Alle Tätigkeit, die nicht von den Göttern ausgeht, ist des Menschen unwürdig“[2].

Für die Mittel der Darstellung hat Schlegel im Studiumaufsatz (innerhalb der „schönen Kunst“) zwei Gesetze aufgestellt. „Die Bestandteile der darstellenden Kunst, welche das Mögliche mit dem Wirklichen (auch das ist Hemsterhuissche Formulierung) vermischt, sind: Versinnlichung des Allgemeinen und Nachahmung des Einzelnen.“ „Ihr Verhältnis (zum Dargestellten) ist durch ein unwandelbares Gesetz bestimmt. Das Ziel der freien darstellenden Kunst ist das Unbedingte; das Einzelne darf nicht selbst Zweck sein. Widrigenfalls sinkt die Kunst zu einer nachahmenden Geschicklichkeit herunter, welche einem physischen Bedürfnisse (d. h. dem sinnlichen Wohlgefallen, welches man, wie Schlegel anderswo zynisch sagt, wohlfeiler und besser auf andere Weise erlangen kann,)[3] oder einem individuellen Zweck des Verstandes dient“ (etwa zur Übung der Beobachtungsgabe oder des Gedächtnisses). Die zweite Regel gibt die Vorschrift der technischen Richtigkeit. Außerdem können noch Fehler in der Darstellung des Häßlichen gemacht werden[4].

Wie schön schließlich Friedrich Hemsterhuis' Mitteilungsmethode verstanden hat, zeigt eins der kritischen Fragmente[5], das mir unbedingt auf ihn zu zielen scheint[6]: „Der analytische Schriftsteller beobachtet den Leser, wie er ist; danach macht er seinen Kalkül, legt seine Maschinen an, um den gehörigen Effekt auf ihn zu machen. Der synthetische Schriftsteller konstruiert und schafft sich einen Leser, wie er sein soll; er denkt sich denselben nicht ruhend und tot, sondern lebendig und entgegen-

[1] Ebenda, S. 328. [2] S. 337.

[3] Sinnliche Lust schließt auch Schiller im „Grund des Vergnügens“ ausdrücklich aus, Werke, Bd. 17, S. 216. [4] Siehe Jugendschr. I, S. 135 f., Piert, a. a. O., S. 9.

[5] Nr. 112, Jugendschr. II, S. 199. [6] Vgl. auch Nr. 108.

wirkend. Er läßt das, was er erfunden hat, vor seinen Augen stufenweise werden oder er lockt ihn, es selbst zu erfinden. Er will keine bestimmte Wirkung auf ihn machen, sondern er tritt mit ihm in das heilige Verhältnis der innigsten Symphilosophie oder Sympoesie."

Ganz genau so wie H. macht es Friedrich bei der Unterweisung Dorotheas in der Philosophie, indem er alles so viel als möglich an ihre eigentümlichen Ansichten und Meinungen anknüpft und oft denselben Weg auf eine neue Weise durchläuft[1]. Ist doch die wahre Philosophie die der Kinder und „mit Rücksicht auf die Unermeßlichkeit des Wissens der Unterschied zwischen ihrem Verstand und der Einsicht des künstlichsten und gelehrtesten Denkers nicht mehr so groß"[2]. „Wenn du nur Sinn für das Höchste hast, so ist eure Erkenntnis bloß dem Grade nach verschieden und ihr steht auf derselben Stufe." So ist es ja auch in den Gesprächen Platos und des Hemsterhuis, wo die Antwortenden völlig wissensentladen sind.

So hat auch er ihn gelesen und ihn als den eminenten Anreger empfunden, als der immer der Gesprächsführer in seinen Dialogen für den Gefährten erscheint. Und er hat gewissermaßen den Dialog, wie wir sahen, durchgeführt, immer radikaler und energischer als der Führer. So waren ihm auch die Dialoge des Hemsterhuis noch nicht frei genug, da sie noch zu sehr für „Dilettanten des Plato" waren, „wie er wohl wußte, da er sie nicht für die Welt bestimmte"[3]. Aber: „An der Form hängt es nicht"[4].

Neben und mit dem Hemsterhuisschen Einfluß macht sich der Schillers geltend, zunächst im gleichen Sinn und mit gutem Grund, wie gleich zu zeigen sein wird, dann aber immer mehr zur Auseinandersetzung reizend und Friedrich zwingend, sich im Kampf mit Anschauungen aus dem „kritischen Umkreis" in ganz bestimmter Weise abzufinden und zugleich seine eigene Meinung zu festigen.

Die erste Mitteilung über eine Schillersche Wirkung haben wir vom 21. Juli 1791[5], wo er feststellt: „An Schillers Werken habe ich viel gefunden. Doch auch mitunter fallen mir dabei die Zeilen ein:

Mit Tugendsprüchen und großen Worten
Gefällt man wohl an allen Orten:

[1] Brief über die Poesie, Jugendschr. II, S. 335. [2] Ebenda S. 334.
[3] Bezieht sich auf die Vorrede zum Simon.
[4] Br. S. 237. [5] Br. S. 8.

Denn da denkt ein jeder bei sich allein:
So ein Mann magst du auch wohl sein."

Der Schlußsatz ist im Grunde ganz ernsthaft. Denn die ärgerliche Einschränkung ist noch auf die gereizte Erörterung der Bürgerrezension durch Wilhelm zurückzuführen, der er matt genug beistimmt[1].

Als Künstler hat nun Schiller recht eigentlich auf Friedrich niemals Eindruck gemacht. Er hat ihm, wie wir auch noch genau sehen werden, nur als Mensch und zeitweise als Denker imponiert. Und so müssen wir auch diese erste Äußerung auf sein menschliches Wesen, wie es sich in den Werken offenbart, und auf seine Gedanken beziehen. Die moralphilosophischen Einflüsse, welche den jungen Schiller gebildet haben, sind durch die Namen Ferguson, Garve, Sulzer, Hutcheson und Adam Smith gekennzeichnet. Gesellschaftliche Bildung durch Liebe, Wohlwollen, Sympathie ist der Gegenstand[2]. Die „Phantasie an Laura" von 1782 drängt schon stark nach Hemsterhuisscher Weltordnung hin. Seine philosophischen Interessen sind noch in demselben Jahr vortrefflich charakterisiert durch seine Bücherwünsche an Reinwald[3], die verlangen: Smith, Theorie der Empfindungen, Mendelssohns, Sulzers und Garves philosophische Schriften. Die Berichte über die Lektüre selbst in dieser Zeit sind aber äußerst lückenhaft, da es Schiller an einem Freunde fehlt, dem er jeden starken geistigen Eindruck schreiben könnte. Es wäre sehr leicht möglich, daß er damals Hemsterhuis gelesen hätte, denn man kann sich kaum des Glaubens erwehren, wenn man liest, daß er in dem einen enthusiastischen Bekenntnisbrief an Reinwald vom 14. April 1783 „früh in der Gartenhütte" Sätze schreibt, wie die folgenden: „Meine Seele fängt die Natur in einem entwölkten blankeren Spiegel auf, und ich glaube, meine Gedanken sind wahr (unmittelbar anschauend). Jede Dichtung ist nichts anderes, als eine enthusiastische Freundschaft oder platonische Liebe zu einem Geschöpf unseres Kopfes . . . Wir schaffen uns einen Charakter, wenn wir unsre Empfindungen und unsre historische Kenntnis von fremden in andere Mischungen bringen — bei den Guten das

[1] S. 5.

[2] Vgl. vor allem „Die Tugend in ihren Folgen betrachtet" 1780, Güntter-Witkowskis Ausg. 17, S. 103ff. und „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen", 1780, ebenda, S. 111ff., der beinahe schon an Hemsterhuissche Lektüre glauben läßt, vgl. Bulle, a. a. O., S. 43.

[3] 9. Dezember, Jonas' Briefwechsel I, S. 85f.

Plus oder Licht, bei Schlimmern das Minus oder Schatten vorwalten lassen. Gleichwie aus einem einfachen weißen Strahl, je nachdem er auf Flächen fällt, tausend und wieder tausend Farben entstehen, so bin ich zu glauben geneigt, daß in unserer Seele alle Charaktere nach ihren Urstoffen schlafen und durch Wirklichkeit und Natur oder künstliche Täuschung ein dauerndes oder nur illusorisch (er meint im Kunstwerk) — und augenblickliches Dasein gewinnen. Alle Geburten unserer Phantasie wären also zuletzt nur Wir selbst. Aber was ist Freundschaft oder platonische Liebe denn anderes, als eine wollüstige Verwechslung der Wesen? Oder die Anschauung unserer Selbst in einem anderen Glase?" Das ist eine ähnliche Synthese Hemsterhuis-Leibniz, wie wir sie bei Dalberg kennen lernten[1]. Und nun wird „Liebe" als eine reinere Selbstheit dargetan, und das Resultat ist ganz Hemsterhuisisch formuliert: „Nach dieser Darstellung komme ich auf einen reineren Begriff der Liebe. Gleichwie keine Vollkommenheit einzeln existieren kann, sondern nur diesen Namen in einer gewissen Relation auf einen allgemeinen Zweck verdient, so kann keine denkende Seele sich in sich selbst zurückziehen und sich begnügen . . . Der ewige innere Hang, in das Nebengeschöpf überzugehen, oder dasselbe in sich hineinzuschlingen, es anzureißen, ist Liebe[2]. Das Objekt der Liebe verlange ich, um es zu besitzen, unbedingter Herr darüber zu sein, um es zu bewundern . . . es zu umarmen, mit meinen Liebkosungen zu ersticken, es zu verschlingen." „Und sind nicht alle Erscheinungen der Freundschaft und Liebe — vom sanften Händedruck und Kuß bis zur innigsten Umarmung — so viele Äußerungen eines zur Vermischung strebenden Wesens?" Klingt das nicht genau, wie eine beiden Recht gebende Entscheidung zu der einen Verwahrung Herders in „Liebe und Selbstheit?[3] Der Herdersche Aufsatz war ja erst vor kurzem erschienen. In den ersten Tagen des August 1787 traf Schiller Herder auf einem Spaziergang und berichtet darüber ausführlich an Körner. Dabei erzählt er: „Bei Gelegenheit von seinem Aufsatz Liebe und Selbstheit sagte ich ihm, daß wir in dieser Materie Berührungspunkte hätten"[4]. Das Gespräch kam auf den Gegenstand, weil vor kurzem erst (1785) der Aufsatz im ersten Band der Zerstreuten Blätter neu gedruckt war. Hier hat sich offenbar Schiller der alten Lektüre, die

[1] Siehe oben S. 196.
[2] Von Schiller gesperrt. Hemsterhuis, Aristäus (a. a. O., II, S. 97 f.).
[3] Siehe oben S. 213 ff. [4] Briefe (Jonas) I, S. 375.

ihn anregte, erinnert; vielleicht hat er den Aufsatz auch für die Überarbeitung und Herausgabe (1786) der philosophischen Gespräche, von denen dann die Rede ist[1], neu gelesen. Schon 1787 bringt eine Wendung Schillers: er beginnt sich Kant zu nähern. Am 24. Juli 1787 schreibt er an Körner: „Von Herder ist mir hier eine Schrift in die Hand gekommen: Gott ist der Titel[2]. Der Anfang, der von Spinoza handelt, hat mir gefallen. Das Übrige hat keine Klarheit für mich. Herder haßt Kanten, wie Du wissen wirst“[3]. Es ist der Anfang, der auch wesentlich noch positiv Hemsterhuisisch ist. Bei der Zusammenkunft im August kommt wieder die Rede auf die Schrift, und zwar durch Schiller: „Ich sagte ihm einiges, was ich über diese Materie gedacht hatte und daß ich aus der Idee Gott die ganze Philosophie herableiten würde.“ Daraufhin empfiehlt ihm Herder die Lektüre von neuem, weil hier seine „vollständig überzeugende Idee von Gott“ gegeben sei. Doch bleibt die alte Meinung bestehen. Sie enthält „zu viel Metaphysisches. Der Anfang mit Spinoza ist sehr interessant“[4].

Schlegels Bedürfnissen kamen noch die Publikationen von 1786 entgegen, neben dem Gedicht „An die Freude“ vor allem die „Philosophischen Briefe“, auf deren Beziehungen zu „Liebe und Selbstheit“ Schiller in jenem Gespräch selbst hinweist: „Ich erzählte ihm einige Ideen aus dem Julius, die er auffaßte und ganz für wahr erklärte. Er will die Briefe des Julius-Raphael lesen.“ Das Gespräch dreht sich dann weiter um Wechselwirkungen der Geister nach unbekannten Gesetzen[5]. In den Philosophischen Briefen wird noch der Vernunft, als dem höchsten Erkenntnisvermögen, dem keine Schranken gesetzt sind, die Rolle zugewiesen, die Friedrich für sie verlangte. „Es gibt nichts Heiligeres als die Wahrheit. Was die Vernunft erkennt, ist die Wahrheit . . . Meine Vernunft ist mir jetzt alles, meine einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit“[6]. Julius ist ein „Bürger des Universums“ geworden, er schwingt sich zum Unendlichen, freilich ohne zu vergessen, daß der sichere Erweis fehlt[7]. Der aufflammende „Enthusiasmus“[8] schafft einen Dithyrambus in der „Theosophie des Julius“. Es gibt da Wendungen, die unmittelbar für die letzten Erkenntnisse Friedrichs von Bedeutung gewesen sein könnten. Aus „Die Welt und das denkende Wesen“: „Also gibt es für

[1] Vgl. gleich unten. [2] Siehe oben S. 216. [3] Br. (Jonas) I, S. 359.
[4] Br. (Jonas) I, S. 376. [5] Br. (Jonas) S. 375 f.
[6] Güntter-Witkowskis Ausg. 17, S. 189. [7] S. 194. [8] S. 194.

mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen." Die Welt ist mir merkwürdig, „weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist mir Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist . . . Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders versetzen . . . Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte . . . Wo ich einen Körper entdecke, da ahnde ich einen Geist." — Dann aus „Idee": Alle Geister „besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Tätigkeit auszudehnen, alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen". Ganz im Sinn Schlegels war hier die Tätigkeit gerichtet auf die Gewinnung der höchsten Harmonie, nicht nur auf die Erhaltung der Selbstheit. Es war eine Tätigkeit, die sich selbst in der Unendlichkeit aufhebt, aber zur beschleunigten Progression das Notwendigste war. — „Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften . . . Wir selber werden das empfundene Objekt . . . Vollkommenheit in der Natur ist keine Eigenschaft der Materie, sondern der Geister . . . Die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit. Ich begehre die fremde, weil ich meine eigene begehre"[1]. Ganz besonders aber enthält „Liebe"[2] eine Reihe von Wendungen, die fast wörtlich so bei Hemsterhuis und Herder stehen und ganz ähnlich auch bei Friedrich zu belegen sind (nur ist der junge Schiller durchweg unbestimmter): „Liebe ist der allmächtige Magnet in der Geisterwelt. Liebe ist nur der Widerschein der einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen . . . Egoismus (ist) die höchste Armut eines erschaffenen Wesens . . . Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen: der Mensch, der es soweit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit . . . der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der

[1] Vgl. auch noch das Gespräch über die Poesie, Jugendschr. II, S. 339: „Darum geht der Mensch, sicher sich selbst immer wieder zu finden, immer von neuem aus sich heraus, um die Ergänzung seines innersten Wesens in der Tiefe eines fremden zu suchen und zu finden."

[2] Siehe zu dem Begriff oben S. 135.

Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seiner Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder Einzelne die Welt.“ „Aufopferung“: „Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzte ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen ... Die Summe aller Empfindungen wird sich verwirren mit seiner Persönlichkeit, wird mit seinem Ich in eins zusammenfließen. Das Menschengeschlecht, das er jetzt sich denkt, ist Er selbst. Es ist ein Körper, in welchem sein Leben, vergessen und entbehrlich wie ein Blutstropfen schwimmt.“ „Gott“: „Gefiel' es der Allmacht dereinst, das Prisma[1] zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in ihr und der Welt untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinanderfließen.“ (Man denke an die Hemsterhuisschen Ausführungen von dem erzwungenen Zustand, der gespannten Feder.) „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande, die Anziehung der Geister ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, mußte endlich zur Aufhebung jeder Trennung führen, oder Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe. Also Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit.“ Die Annäherung geschieht stufenweise.

Auch zu der Lehre des H. über die Erkenntnisweisen finden sich Parallelausführungen, die freilich schon einen Schritt weiter zum Kantianismus führen und den Boden bereiten für die Kritik der reinen Vernunft. „Unsere reinsten Begriffe sind keineswegs Bilder der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmten und koexistierenden Zeichen. Weder Gott, noch die menschliche Seele, noch die Welt sind das wirklich, was wir davon halten.“ Die „Idiome unserer Begriffe“ sind nur „endemische Formen unseres Gehirns“, das ein Teil dieses Planeten ist. Anders ist es mit den Verhältnissen (ebenso bei H.): „So wie die Denkkraft die Verhältnisse der Idiome entwickelt, müssen diese Verhältnisse in den Sachen auch wirklich vorhanden sein.“ Wahrheit ist ihm deshalb eine Eigenschaft der Schlüsse. Er bringt ein ähnliches Beispiel, wie Hemsterhuis mit seiner Uhr, die richtig nach reinen Ideen zusammenkommt: Kolumbus entdeckt die Insel der Atalantis zuerst auf dem Papier[2]. Der sich ent-

[1] Das Bild wird ebenso ausgeführt, wie im Brief an Reinwald 1783, s. oben S. 246.

[2] Schlegel hebt in s. Rez. des Musenalmanachs von 1796 (Jugendschr. II, S. 3) das dazu gehörige Distichon Kolumbus als Muster eines „sentimentalen Epigramms“ hervor.

wickelnde schärfere Denker setzt die Bemerkung hinzu: „Einen ähnlichen Kalkül macht die menschliche Vernunft, wenn sie das Unsinnliche mit Hilfe des Sinnlichen ausmißt und die Mathematik ihre Schlüsse auf die verborgene Physik des Übermenschlichen anwendet. Aber noch fehlt die letzte Probe zu ihren Rechnungen, denn kein Reisender kam aus jenem Lande zurück, seine Entdeckung zu erzählen." —

Schiller ist sich der direkten Beziehungen nicht bewußt geworden, wohl aber gibt er die Möglichkeit direkter und indirekter zu, wenn er an Körner schreibt[1]: „Daß sich mein Julius gleich mit dem Universum eingelassen, ist bei mir wohl individuell; nämlich, weil ich selbst fast keine andere Philosophie gelesen habe und zufällig mit keiner anderen bekannt geworden bin. Ich habe immer das aus philosophischen Schriften genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln läßt." Vielleicht hat ihm auch tatsächlich Körner Wesentliches im Gespräch vermittelt, wie Raffael seinem Julius[2].

Persönliche Gründe führten nun ein gesteigertes Interesse Friedrichs herbei, einmal die Versuche einer Verbindung Schillers mit dem Bruder durch Pape und dann die Bekanntschaft und Freundschaft mit Novalis im Februar 1792[3]. Mit großer Aufmerksamkeit werden die nächsten Publikationen verfolgt: die Stanzenübersetzung aus dem Vergil[4], die ihm „nicht schlecht" scheint. Viel wichtiger aber sind die Abhandlungen: „Seine Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen enthält viel Vortreffliches. Sie ist bestimmt, gedrängt, schmucklos und männlich, wie ich noch nichts von ihm las. Man merkt das Studium des Kants darin, den er doch einseitig gefaßt zu haben scheint, nämlich von der rationalen Seite[5], so wie die ganze Ab-

[1] 15. April 1788.

[2] „Die Lehre wurde dir wert durch den Lehrer", a. a. O., S. 209.

[3] Br. S. 34, Anm. von Walzel, Haym, S. 327 f. Über die Entwicklung der persönlichen Beziehungen s. vor allem Haym, S. 202 ff., 887 ff.; Bernays Schriften, Bd. 2, S. 254; Xenienausgabe von E. Schmidt und Suphan, S. 210; Kochs Berichte im fr. deutschen Hochstift 1891, S. 403/05; Walzel, Voß. Ztg., Sonntagsbeil. 1893, Nr. 41 f. — Daß Novalis, der von Plato und Hemsterhuis erfüllt und Schiller zugleich nahe gekommen war, die Philosophischen Briefe kannte und rühmte, muß man wohl annehmen. Auf diese Lektüre vor allem könnte man auch das lobende Wort Schlegels von dem „ursprünglichen Haß aller Schranken" beziehen, das am Schluß des Studiumaufsatzes zur Versöhnung Schillers geschrieben scheint. Vgl. Haym, S. 204, Alt, S. 2.

[4] In der Neuen Thalia 1792, S. 1.

[5] In Wirklichkeit hatte er selbst bisher Kant viel zu unrationalistisch aufgefaßt.

handlung einseitig ist“[1]. Kurz darauf wird aus dem nächsten Stück die Abhandlung „Über die Tragische Kunst“ dazugenommen[2] und ihr Wesen charakterisiert: „Sie enthalten die Anwendung kantischer Philosophie auf die Dichtkunst.“ Das Resultat für Friedrich ist: „Der Wert eines Kunstwerks wird bestimmt nach dem Grade, wie sehr die Freiheit, d. h. Sittlichkeit dadurch in Tätigkeit gesetzt wird: indem der Grad der Wirksamkeit der Spontaneität und des Vergnügens gleich sein sollen.“ Das ist sehr einflußreich.

Zu dem Vortrefflichen gehören vor allem Bekenntnisse, wie das, daß sich aus einer vollständigen Philosophie der Kunst ergeben müsse, „daß ein freies Vergnügen, so wie es die Kunst hervorbringt, durchaus auf moralischen Bedingungen beruhe, daß die ganze sittliche Natur des Menschen dabei tätig sei.“ . . . „Nur indem (die Kunst) ihre höchst ästhetische Wirkung erfüllt, wird sie einen wohltätigen Einfluß auf die Sittlichkeit haben: aber nur indem sie ihre völlige Freiheit ausübt, kann sie ihre höchste sittliche Wirkung erfüllen.“ Die Macht des Sittengesetzes erweist sich im Kampf mit den Naturkräften. „Je furchtbarer die Gegner, desto glorreicher der Sieg, der Widerstand allein kann die Kraft sichtbar machen.“ Die Freude über diese Macht läßt uns fast das Übel gelten, dem wir sie verdanken. „Übereinstimmung im Reich der Freiheit ergötzt uns unendlich mehr, als alle Widersprüche in der natürlichen Welt uns zu betrüben vermögen.“ „Der Zustand eines Gemütes, in welchem das Sittengesetz für die höchste Instanz erkannt wird, ist moralisch zweckmäßig, also eine Quelle moralischer Lust.“ Hier ist Erhabenheit. — Die moralische Zweckmäßigkeit war ein Problem, das Friedrich schon beschäftigte. „Unabhängige Vernunft wird erfordert, meint Schiller, die Verhältnisse moralischer Pflichten zu dem höchsten Prinzip der Sittlichkeit richtig zu bestimmen.“ Deshalb kann „die Rührung an solchen Handlungen nicht der Allgemeinheit mitgeteilt werden“. „Sieht nicht oft genug der kleine Haufe da die häßlichste Verwirrung, wo der denkende Geist gerade die höchste Ordnung bewundert.“ (Man denke an das Brutusbeispiel in dem Hemsterhuiszitat.) Als Quellen freien Vergnügens durch Zweckmäßigkeit werden die Vorstellungen bezeichnet, welche sich in die Klassen des Guten, Wahren, Vollkommenen, Schönen, Rührenden und Erhabenen einstellen. Ihre Zusammenwirkung aus verschiedenen geistigen Vermögen

[1] Br. S. 39. [2] Br. S. 49.

wird auseinandergesetzt. Dieselbe Gruppe findet sich in dem großen Oktoberbrief von 1793 mit der Frage nach dem Quell all dieser „ursprünglich zusammengesetzten Zustände des Gefühlsvermögens". Es ist der Brief, der sich mit Kants Kritik der Urteilskraft in beginnendem Zweifel befaßt und seine eigenen Meinungen demgegenüber sich klar zu machen sucht. — In dem Aufsatz „Über die tragische Kunst"[1] wird, die Tätigkeit der Philosophischen Briefe noch versittlichend, „der hohe Wert einer Lebensphilosophie" gepriesen, „welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhange des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt, und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst, wie mit Fremdlingen umzugehen. Diese erhabene Gemütsstimmung ist das Los starker und philosophischer Gemüter, die durch fortgesetzte Arbeit an sich selbst den eigennützigen Trieb unterjochen gelernt haben . . . Sie, die allein fähig sind, sich von sich selbst zu trennen, genießen allein das Vorrecht, an sich selbst teilzunehmen und eigenes Leiden in dem milden Widerschein der Sympathie zu empfinden"[2]. Solche Lektüre mußte die im Anzuge begriffene „Objektivierungswut" zur schönsten Entfaltung bringen. „Der Angriff auf unsere Sinnlichkeit ist die Bedingung, diejenige Kraft des Gemüts aufzuregen, deren Tätigkeit jenes Vergnügen an sympathetischen Leiden erzeugt." Diese Kraft ist die Vernunft, ihre freie Wirksamkeit die Tätigkeit. Im sittlichen Handeln fühlt sich dieser Trieb der Tätigkeit befriedigt. Kommt das deutliche Bewußtsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung hinzu, so schwindet der letzte Rest von Unlust.

Es kommt die Begegnung vom 14. April 1792 bei Körner. Der Eindruck war stark[3], um so größer die Enttäuschung über Schillers kühle Zurückhaltung und über den Eindruck, den er umgekehrt gemacht hat[4]. Zunächst ist kaum eine Wirkung dieser Enttäuschung zu merken. Der Don Carlos wird scharf behandelt in den Briefen, aber die Dichtungen lagen Friedrich nie. Er wird gemessen nach eigenen Maßen und die Natureinheit (innere Organisation des Hemsterhuis) ihm abgesprochen. Er spannt die Neugier, und diese „armselige Kunst" verunstaltet das große Werk. Der Dichter wirkt noch ganz aus Begriffen und ist abgerissen und unnatürlich. Objektiviert hat sich das Urteil im Studium-

[1] Eine Beziehung darauf Br. S. 118, s. Alt, a. a. O., S. 27.
[2] a. a. O., S. 231 f. [3] Br. S. 46. [4] S. 45.

aufsatz; was er an Schiller stets bewundert, wird hier ästhetisch umgebogen, die genialische Kraft. Sonst blicken die Aussetzungen, welche wieder Hemsterhuisisch gefärbt sind, noch durch: „Das mächtige Streben nach Charakterschönheit und schöner Organisation des Ganzen ist durch das kolossalische Gewicht der Masse und den künstlichen Mechanismus der Zusammensetzung niedergedrückt oder doch aufgehalten: aber die Stärke der tragischen Energie beweist nicht nur die Größe der genialischen Kraft, sondern die vollkommene Reinheit derselben zeugt auch von dem Siege, welchen der Künstler über den widerstrebenden Stoff davongetragen hat.“ So lobt er ihn gewissermaßen mit den Worten, die ihm in der ersten der neuen Abhandlungen imponiert hatten. Am 2. Juni 1793 figuriert Schiller noch unter den großen Männern, deren Geist er ergründet, neben Kant, Klopstock, Goethe und Hemsterhuis.

Der Brief vom 29. September aber bringt die große, herbe Wendung. Sie ist veranlaßt durch die Lektüre von „Anmut und Würde“, der bittersten Enttäuschung Friedrichs. Hatte er sich bisher noch leidlich Schillers neue kantische Ästhetik eingliedern können, so war das von dieser Abhandlung an unmöglich. Wir haben hier einen bedeutsamen Wendepunkt, nicht nur für die Stellung zu Schiller, sondern auch für die zu Kant, dem letzten Verantwortlichen. Der Bruder, als der viel unselbständigere Bewunderer des Hemsterhuis und Herders, hatte verächtlich geschrieben: „Strenger wie ich kann man nicht darüber urteilen.“ Auch Körner sei nicht zufrieden. „Aber, wendet Friedrich ein, wie kann man den großen Mann darin verkennen?[1]“ Den will nun Wilhelm „bewiesen“ haben. „Es ist etwas Großes, den Menschen nicht nach seinen baren Taten, sondern nach seinem inneren Leben wägen zu können. Nur der Weise vermag es.“ Das „Ewig-Gute“ in ihm ist nicht zu verkennen. „Nun meine Rechtfertigung. Sie liegt, glaube ich, deutlich genug in seinen Werken. Doch würde ich in einer Geschichte der Kunst schärfer bestimmen und ihm vielleicht diesen Namen versagen, wegen des Rohen und Abgerissenen in allem, und dann der unzüchtigen Einbildung[2] und am Ende ist sein ganzes Wesen zerrissen und ohne Einklang. Aber die große Kraft find' ich von Anfang bis noch jetzt, da er zu sterben anfängt (natürlich seelisch[3]): zuerst in der unsinnigen Ver-

[1] Br. S. 117.

[2] Später in dem Schlußpassus des Studiumaufsatzes, der „gut machen“ sollte, heißt es: „Pracht der Phantasie“. Unzüchtig also = zuchtlos. [3] s. gleich unten.

zweiflung über früh verlorene Unschuld der Sitten und des Verstandes (er denkt wohl an „Resignation", die „Freigeisterei der Leidenschaft" und die Philosophischen Briefe). Dann in dem kurzen Stolz über angeborene Kraft und errungene Bildung (Philosophische Briefe und die beiden Abhandlungen von 1792), und endlich in dem Bemühen, „sich selbst a priori zu konstruieren, da die Liebe erloschen ist". Das ist beides der Fall in der ominösen Abhandlung „Über Anmut und Würde". Die Liebe hatte zu lichterloh gebrannt in den „Philosophischen Briefen". Wir haben die Meinung zu verstehen, wieso Schiller sich in der neuen Abhandlung a priori zu konstruieren sucht.

Den kommentierenden Gesichtspunkt liefert die Betrachtung vom 17. November[1]: „Große Anlagen aber zerrüttet keine Ausschweifung so sehr, (wie eine übermäßig einseitige Verstandesbildung). Der Kranke drängt nur, die Natur zu kennen, das Schöne und Gute zu wissen, bis alles Leben stumpf wird und das Herz ohne Rettung verzweifelt. — Du wirst erstaunen, wenn ich Dir eingestehe, daß Schiller jetzt ohngefähr hier steht; ich behaupte aber, daß Du diesen Gang seines Geistes für sein Wesen selbst genommen hast. Ich glaube den Übergang von seinen alten zu seinen neuen Werken gefunden zu haben, der mir ehedem unmöglich schien. Nämlich, wer als Jüngling ganz in Einbildung lebt, der muß als Mann ganz im Verstande leben. Aber es mußte doch tiefer hin noch im Verborgenen etwas zugrunde liegen, das ihn so mächtig von Abgrund zu Abgrund stürzte. Und dieses ist es, was ich nie aufhören kann, an ihm wie überall für groß zu zu achten, die Leidenschaft zum Ewigen." Dazu gehört die öffentliche Charakterisierung bei Gelegenheit der Kritik von Schillers „Idealen" in der Rezension des Musenalmanachs von 1796[2]: „Schillers Unvollendung entspringt z. T. aus der Unendlichkeit seines Ziels. Es ist ihm unmöglich, sich selbst zu beschränken und unverrückt einem endlichen Ziele zu nähern. Mit einer, ich möchte fast sagen, erhabenen Unmäßigkeit drängt sich sein rastlos kämpfender Geist immer vorwärts. Er kann nie vollenden, aber er ist auch in seinen Abweichungen groß." Die konkretere „unersättliche Begier" Fausts, die „gleich zur Tat wird", wird in ihrer Wirkung mit ähnlichen Worten geschildert, wie oben: sie „reißt ihn selbst und alle seine übrigen herrlichen Kräfte von Abgrund zu Abgrund mit sich fort"[3].

[1] Br. S. 142 f. [2] Jugendschr. II, S. 5. [3] Ebenda, Horenrezension 1796, S. 12.

Dieser herrliche Trieb ist nach ihm also bei Schiller auf dem Irrwege, er will alles durch den (destruktiven) Verstand, durch die Sucht nach „deutlichen Begriffen" zwingen, aber er will das Höchste so zwingen. Danach muß also die Konstruktion a priori den „Übergang" aufzeigen. Es muß der sinnlichen Einbildung eine Rolle zufallen, die Friedrich Schlegel durchaus nicht billigen kann, und es muß diese Bedeutung von Anfang an bedrängt werden durch den zu hohen Zielen und aus der „Leidenschaft zum Ewigen" arbeitenden, reflektierenden Verstand, der zu durchaus konstruierten Begriffen gelangt. Und so sieht sich die Abhandlung in der Tat für den Hemsterhuisisch-Herderisch orientierten Leser an: „Wenn daher dem Menschen, vorzugsweise vor allen übrigen technischen Bildungen der Natur Schönheit beigelegt wird, so ist dies nur insofern wahr, als er schon in der bloßen Erscheinung diesen Vorzug behauptet, ohne daß man sich dabei seiner Menschheit zu erinnern braucht." Daß damit die Schönheit abgelöst wird von der höheren „Bedeutung", deren (stets unzulängliche) Darstellung ihm ihr Wesen ausmacht, daß auch nur die Möglichkeit zugegeben wird, daß das Vehikel selbst an sich Anspruch auf Schönheit machen kann, empört Schlegel. Das ist seinem Radikalismus ja jener Genuß, der nur Schmeichelei der Sinne ist, den man „wohlfeiler" im Bordell sich verschaffen kann. Und ebenso muß er die Begründung Schillers unwürdig finden: „Denn da dieses Letzte nicht anders als vermittelst eines Begriffes geschehen könnte, so würde nicht der Sinn, sondern der Verstand über die Schönheit Richter sein." Nicht die Sinne und nicht der Verstand, sondern die Vernunft, der Sinn als sensus communis, geboren aus der Liebe und verbündet mit ihr! Wer diesen Schillerschen Satz schreibt, dem ist freilich die „Liebe erloschen". So hat Schlegel auch nur Verachtung für den Satz! Auch des Menschen „Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet". Oder: „Aber nicht darum ist die menschliche Bildung schön, weil sie nur Ausdruck dieser höheren Bestimmung ist, denn wäre sie dieses, so würde die nämliche Bildung aufhören schön zu sein, sobald sie eine niedrigere Bestimmung ausdrückte." Nach Schlegel wird sie das. Ein Verrat an dem Julius der Philosophischen Briefe ist das Resultat: „Schönheit hat das ganz Eigentümliche, daß sie in der Sinnenwelt nicht bloß dargestellt wird, sondern auch in derselben zuerst entspringt; daß die Natur sie nicht bloß ausdrückt, sondern auch erschafft" (vielleicht soll also die unzüchtige Einbildung doch etwas von Scham-

losigkeit an sich haben). Das ist die aprioriſche Sinnlichkeit. Nun hat die Vernunft aber doch „ein Interesse“ an der Schönheit[1]. Sie macht das, was „unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbsttätig zu einem Ausdruck desselben“ und „behandelt also etwas bloß Sinnliches übersinnlich“. Hier sieht Schlegel Schillers „ganzes Wesen zerrissen und ohne Einklang“. Von dieser künstlich durch eine Verstandesreflexion überbrückten Kluft weiß er nichts. Das Unendliche drängt sich zur Mitteilung und gibt sie, so gut es die Schranken des sinnlichen Vehikels gestatten. Schiller behauptet: „Die Idee und das ihr korrespondierende sinnliche Merkmal an dem Objekte müssen in einem solchen Verhältnisse stehen, daß die Vernunft durch ihre eigenen unüberwindlichen Gesetze zu dieser Handlung genötigt wird. In der Vernunft selbst muß also der Grund liegen, warum sie ausschließend nur mit einer gewissen Erscheinungsart der Dinge eine bestimmte Idee verknüpft, und in dem Objekte muß wieder der Grund liegen, warum es ausschließend nur diese Idee und keine andere hervorruft.“ Das ist für Friedrich eine jener Windungen und Krümmungen, die er dann von hier aus auch Kant selbst vorwirft. Daß „glücklicherweise“ die streng notwendigen Zwecke der Vernunft mit der Notwendigkeit der Natur zusammentreffen, das ist ihm ein Bau auf den Zufall[2]. „Eines so groben Widerspruches macht sich die Übereinstimmung liebende Natur nicht schuldig.“ Das aber ist ebenso gut ein Postulat, wie die Behauptung Schillers: es darf nicht sein, und so ist es nicht. Diese Postulate werden die Haken für Schlegels Kritik auch bei Kant. Die geistgeborene Schönheit, die die Wirkung der Freiheit in der Natur ist und ein „Verdienst“, ist dann bei Schiller die Anmut. Daß die charakterisierte Stellung Schlegels zu Schillers Abhandlung bleibt, zeigt eine Ausführung im „Abschluß des Lessing-Aufsatzes“ in den Charakteristiken und Kritiken von 1801[3]. Das Wesen der höheren Kunst und Form besteht in der Beziehung aufs Ganze. Jedes Glied will das Ganze sein. Und es ist erreichbar und schon oft erreicht worden „durch dasselbe, wodurch überall der Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung gesetzt und eben dadurch in sie aufgelöst wird: durch Allegorie, durch Symbole, durch die an die Stelle der Täuschung die Bedeutung tritt, das einzige Wirkliche im Dasein, weil nur der Sinn, der Geist des

[1] a. a. O., Bd. 17, S. 321. [2] Vgl. Windischmanns Fragmente, II, S. 420.
[3] Jugendschr. II, S. 427.

Daseins entspringt und zurückgeht aus dem, was über alle Täuschung und über alles Dasein erhaben ist. Gebt der gemeinen Kunst soviel Würde und soviel Anmut, als ihr wollt: es wird nie die höhere daraus werden. Oder glaubt ihr, daß ein mächtiger Baum aus Hülsen ohne Kern und Kraft emporwachsen könne? Und ihr mögt noch so sehr auf die Absonderung der Natur und der Kunst dringen, auf jenem falschen Wege wird es euch in Ewigkeit nicht gelingen." Und es ist klar, daß er unsere Abhandlung in erster Linie meint, wenn er erinnert: „Was ihr in den philosophischen Büchern von der Kunst und von der Form gesagt findet, reicht ungefähr hin, um die Uhrmacherkunst zu erklären. Von höherer Kunst und Form findet ihr auch nirgends nur die leiseste Ahnung, so wenig wie einen Begriff von Poesie." (Poesie = Kunstwerk vor der sinnlichen Gestaltung.)

Die bewunderte Kraft mußte Schiller zeigen in den Ausführungen über die Wirkung der Selbständigkeit, wo der Willen die von ihm abhängende Natur erfahren läßt, daß er ihr Herr ist, und in den Ausführungen über die schöne Seele und ihre Wirkungen. Trotz des erkenntnistheoretischen Widerspruchs ist dann die Lehre von der Selbsttätigkeit äußerst anregend. Denn praktisch ist ihr Amt bei Schiller und Schlegel nicht sehr verschieden. Dort macht sie das bloß Sinnliche übersinnlich, hier entwickelt sie immer mehr die Fähigkeit der Erfassung des Übersinnlichen in dem unzulänglich vermittelnden Sinnlichen, um es dadurch der unbedingten Erkenntnis und dem unbedingten Genuß in unendlicher Progression anzunähern. Schiller will den freien Willen retten. Das imponiert Schlegel. Schiller würde aus Schlegels Anschauung die Unfreiheit des Willens ableiten. Hemsterhuis hatte das nicht getan. Er war über das Problem hinweggegangen. Die Lösung für Schlegel kann nur Fichtes Lehre von dem Urzweck der Tätigkeit geben: nicht das Resultat, die bestimmte Handlung, ist prädestiniert, sondern die Funktion des Handelns, des freien Handelns. Deshalb muß Fichtes Lehre für Schlegel eine Offenbarung werden, nicht nur eine Wesensbestätigung, sondern auch eine auflösende Erkenntnis.

Die weiteren Äußerungen über Schiller sind z. T. wohl persönlich gereizt, halten im Ganzen aber die gewonnene Stellung fest: „Schillers Werke sind mir nur um seinetwillen wert; als Gedichte, Geschichten und Philosophien, welche sie doch sein wollen, schätze ich sie vielleicht noch

geringer wie du[1]." Diese persönliche Bewunderung steigt sogar immer mehr, besonders nach dem, was er von seinem Leben hört. Schließlich ist ihm der Titel Genie für ihn gerade recht. „Daß er auch im Leben ein höchst außerordentlicher Mensch ist, dafür habe ich viele Beweise. Ich kenne viele, denen er sich mitteilte." Sein Einfluß „war immer so mächtig, wie nur der eines sehr überlegenen Geistes sein kann: nicht selten sehr vorteilhaft, und fast immer traf er Menschen, die auch mir von vorzüglichem Wert schienen. Das sind nun meine Resultate[2]". Aber auch die kritische Schärfe und Konsequenz seiner ästhetischen Arbeiten ist ihm inzwischen noch näher gekommen[3]. Und so spricht er ihm neben Klopstock und Kant kritisches Genie, wenn auch nicht Geschmack zu[4]. Wieder führt ihn Schiller (es erschien gerade die von ihm weniger beachtete Abhandlung vom Erhabenen: zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen) weiter zu Kants Kritik der Urteilskraft. Und so festigen sich die Punkte der Ablehnung: die intelligible Freiheit, der regulative Gebrauch der Ideen, die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens[5]. Hier ist Kant genannt, aber es ist zunächst eher Schiller als Kant gemeint. Es ist eine Stelle aus „Anmut und Würde", an die er wohl denkt: „Indem der Geist die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in sein Schicksal verwickelt und von seinen Zuständen abhängen läßt, macht er sich gewissermaßen selbst zur Erscheinung und bekennt sich als einen Untertan des Gesetzes, welches an alle Erscheinungen ergeht. Um seiner selbst willen macht er sich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in seinem Dienste Natur bleiben zu lassen und sie ihrer früheren Pflicht nie entgegen zu behandeln." Es ist die berühmte Stelle, welche das Schlagwort von der Schönheit als Pflicht der Erscheinungen erzeugt.

Das bedeutsame Resultat dieser Betrachtungen für Schlegels innere Entwicklung ist: Schillers kritisches Genie zwingt ihn, gerade weil Schiller

[1] Briefe S. 132. [2] Br. S. 152.

[3] In der Rezension des Musenalmanachs von 1796 sagt er öffentlich: „Schillers Poesie übertrifft nicht selten an philosophischem Gehalte sehr hochgeschätzte wissenschaftliche Werke, und in seinen historischen und philosophischen Versuchen bewundert man nicht allein den Schwung des Dichters, die Wendungen des geübten Redners, sondern auch den Scharfsinn des tiefen Denkers, die Kraft und Würde des Menschen. Die einmal zerrüttete Gesundheit der Einbildungskraft ist unheilbar, aber er . . . ist sicher vor der Flachheit, in die auch der größte Künstler, der nur das ist, . . . versinken kann." (Jugendschr. II, S. 6.)

[4] Br. S. 153, Ende 1793. [5] Br. S. 123.

von dem Punkt abging, den er mit ihm gemein hatte, in eine Verteidigungsstellung, in welcher er seine eigene Anschauung sich bewußter macht. Die Kritik Schillers führt ihn notwendigerweise zur Kritik Kants weiter, der jenem die Unterlagen bot und den Schlegel bisher nur sehr vag als den Philosophen des Kritizismus erfaßt hatte. Fichte wird diese Kritik zur Vollendung bringen. Das persönliche Resultat wird schon angedeutet: „Die Kritik der reinen Vernunft ist ewig, weil ihre Irrtümer wesentlich notwendig sind." Sie waren vor allem für ihn notwendig, um seine Wahrheit zu entwickeln. Er nennt das später die polemische Notwendigkeit.

Die Meinungen über die Abhängigkeit Schlegels von Schiller drehten sich bisher vor allem um die Erörterung des Verhältnisses von Studiumaufsatz und der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung[1]. Soweit es sich nur um einzelne sachliche Übereinstimmungen handelt, können wir davon hier absehen. Im ganzen bleibt es bei dem, was Schlegel selbst in seiner Vorrede gesagt hat. Und auch Alts Vermutungen über den Umfang des zugefügten Schlusses gehen wohl zu weit. Die Schlegelsche Abhandlung war schon in der Druckerei, als Schillers erster Aufsatz über das Naive noch in dessen Händen war[2]. Außerdem erschien ja auch schon ein Bruchstück aus Schlegels Arbeit (über Goethe) im zweiten Stück von Reichards Deutschland, im Anfang des Jahres 1796. Es war für Friedrich Schlegel ein Unglück, daß seine Arbeit so verspätet gedruckt wurde und erst erschien, als Schillers Abhandlung schon ganz durchgedrungen war. Daß trotz alledem Schlegel die Schillersche Arbeit nicht als eine unwillkommene Vorwegnahme mancher sachlichen Erkenntnis behandelte, sondern sie im ganzen sehr begrüßte, kann sich nur daraus erklären, daß er hier auch eine starke seelische Förderung für seine eigene Entwicklung empfing. Und zwar ging die aus von der Betrachtung nicht der naiven, sondern der sentimentalischen Dichtung. „Dann hat mich Schillers Theorie des Sentimentalen[3] so beschäftigt, daß ich einige Tage nichts anderes getan habe, als sie lesen und Anmerkungen schreiben. Schiller hat mir wirklich Aufschlüsse gegeben. Wenn mir innerlich

[1] Vgl. insbesondere Alt, a. a. O., S. 1 ff. und 25 f.

[2] Anfang Dezember 1795, nach dem Brief an Schiller vom 2. Mai 96 sogar schon im Herbst, Preuß. Jahrb. 9, S. 226.

[3] Im 2. Teil der Abhandlung mit dem Titel „Die sentimentalischen Dichter", Horen 1795, S. 1.

so etwas kocht, so bin ich unfähig, etwas anderes ruhig vorzunehmen." Die Folge der Lektüre soll vor allem eine Ausarbeitung der Poetik sein. Auch in dem Brief an Schiller vom 2. Mai 1796 nennt er besonders das zwölfte Stück (1795) der Horen mit wärmstem Dank. Im Januar 1796 heißt es dann: „Die Sentimentalen[1] haben mich vielleicht nur durch Berührung entzündet. In wissenschaftlicher Hinsicht sind das alles nur Vorarbeiten. Indessen gestehe ich's, daß ich sehr viel daraus gelernt habe"[2]. Das soll kein „überlegener" Ton sein[3], sondern die Wirkung charakterisieren. Überlegen fühlt er sich erst wieder dem Schluß der Abhandlung gegenüber in den Horen 1796, 1, 73, wo er Schiller „sehr tief gesunken" und „in nicht geringer Gefahr" findet, weil er „die Plattheit durch alle Kategorien verfolgt" (gegenüber dem mittleren Stück natürlich[4]). Dazu muß man den Verdruß nehmen, daß die Studiumabhandlung als eine Parteischrift (für die Antike) erscheinen könnte[5].

Aus diesen Zeugnissen geht m. E. hervor, daß eine persönliche Erschütterung durch die Lektüre eintrat, und zwar eine Erschütterung, die ihn auf dem Wege zu seiner subjektiven Vollendung einen beträchtlichen Schritt vorwärts treibt. Seine „Hemsterhuisische" Weltanschauung hatte ästhetische Konsequenzen und Bedürfnisse geschaffen, die nicht mehr mit der objektiven, „sinnlich-schönen", klassischen Kunst des Altertums zusammenstimmten, die aber seiner Veranlagung sich ausgezeichnet anpaßten. Wir haben oben bei der Betrachtung des Moritzschen Einflusses gesehen, wie er sich unter diesem Zwiespalt wand[6]; er war uns auch bei der Betrachtung des Hamletschen Seelenspiegels[7] grell zum Bewußtsein gekommen. Er suchte vergeblich die „philosophische Kunst" zu unterdrücken, die doch im Grunde die seine war. Da fand er in Schillers Abhandlung eine unbeschönigte Rechtfertigung des heimlich geliebten Kindes. Was er vor sich selbst nicht gewagt hatte, das hatte Schiller mit überlegener Sicherheit getan: die sentimentalisch-subjektive Kunst, die im wesentlichen seine philosophische war, wurde gleichberechtigt neben die naiv-objektive gestellt. Und ganz im letzten Grunde fühlte er sich selbst zum erstenmal ästhetisch sicher! Wegen einer ähnlichen oder

[1] soll heißen: die Abhandlung über die sentimentalischen Dichter, s. S. 259, Anm. 3.
[2] Br. S. 257. [3] Alt a. a. O., S. 25. [4] Br. 266.
[5] Brief an Schiller, Preuß. Jahrb. 9, S. 227.
[6] Oben S. 97 ff. [7] Oben S. 160.

abweichenden Meinung hätte er nicht „innerlich gekocht“[1]. Im einzelnen paßten ihm die Meinungen freilich auch bald nicht mehr alle. Vor allem war Shakespeare ja doch ganz falsch eingestellt! Da mußte er natürlich mit seinem Schiller überlegenen Wissen ausbauen: in wissenschaftlicher Hinsicht konnte dieser geniale Wurf nur Vorarbeit sein. Er selbst war eben durch die Berührung „entzündet“, die sein Wesen in der augenblicklichen Entwicklungsphase traf. Sofort mußte nun seine Poetik selbst ausgebaut werden! Andeutungen dazu gab schon die bewußte Vorrede, die um kein Haar mehr oder weniger zugibt, als die Briefe uns zeigen. Er beschwört die Freunde der modernen Poesie, die Einleitung nicht als ein einseitiges Bekenntnis zur antiken und objektiven Poesie aufzufassen. Mit einer seltsamen Befriedigung, die eben durchaus persönlich zu verstehen ist, stellt er fest, was Schiller ihn gelehrt habe: „im zwölften Stück der Horen 1795. Auch einiges aus der Abhandlung im elften Stück und im ersten Stück 1796. Die Einteilung der Poesie in die naive und sentimentale, die Anwendung derselben auf die antike und moderne Poesie und die Objektivität der interessanten Kunsturteile des Verfassers zu prüfen, ist hier der Ort nicht“[2]. Er hat ihm „die Einsicht in den Charakter der interessanten Poesie erweitert“, er hat ihm über die „Grenzen des Gebiets der klassischen Poesie ein neues Licht gegeben . . ., die natürliche und die künstliche ästhetische Bildung greifen ineinander“. Die zwei Definitionen des Schönen, die Kantische und die im Grunde eigene von Hemsterhuis bestimmte, hatten sich noch im Studiumaufsatz gestoßen: 1. Das Schöne ist uninteressiertes Wohlgefallen, 2. das Schöne ist die angenehme Erscheinung des Guten. Das Gute aber ist das, was Schiller selbst das Ideal nannte, das hinter der Erscheinung stehende Wirkliche, das sich mehr oder minder unvollkommen vermitteln muß. So kann man sich nicht wundern, daß er als „merkwürdig und bestätigend“ hervorhebt, „daß in Schillers treffender Charakteristik der drei sentimentalen Dichtarten das Merkmal eines Interesses an der Realität des Idealen in dem Begriff einer jeden derselben stillschweigend vorausgesetzt oder sichtbar angedeutet wird. Die objektive Poesie aber

[1] Wenn Schlegel nicht mehr als historische Erkenntnisse empfangen hätte, hätte er auch Schiller seiner ganzen Art nach nicht so gedankt, wie er's tat (und immer nur für 1795, 12!) und hätte sich nicht solche Sorge um die bösen Rezensionen gemacht. Denn ein Heuchler ist er gewiß nie gewesen.

[2] Auf S. XI der Einleitung. Jugendschr. I, S. 79.

weiß von keinem Interesse und macht keine Ansprüche auf Realität (sc. des Idealen). Sie strebt nach einem Spiel, das so würdig sei, als der heiligste Ernst, nach einem Schein, der so allgemeingültig und gesetzgebend sei, als die unbedingte Wahrheit. Eben daher ist auch die Täuschung, deren die interessante Poesie bedarf, und die technische Wahrheit, die ein Gesetz der schönen Poesie ist, so durchaus verschieden", denn für jene hat die Darstellung an sich ja gar keinen Wert, sondern nur, insofern sie etwas bedeutet, dieser dagegen ist die Darstellung um ihrer selbst willen wertvoll und schön.

Die poetische Äußerung des Strebens nach dem Unendlichen ist noch nicht sentimental, sonst wäre das Sentimentale ja gleichbedeutend mit dem Lyrischen; sentimental ist „nur eine solche, die mit einer Reflexion über das Verhältnis des Idealen und des Realen verknüpft ist". Hier also sehen wir die Quelle des Sentimentalen, das in den Betrachtungen des Gesprächs über die Poesie ins Romantische übergeht[1].

„Die charakteristischen Merkmale der sentimentalen Poesie sind das Interesse an der Realität des Ideals, die Reflexion über das Verhältnis des Idealen und Realen und die Beziehung auf ein individuelles Objekt der idealisierenden Einbildungskraft des dichtenden Subjekts." Es kommt also zu dem Sentimentalen an sich noch etwas hinzu, um die sentimentale Poesie zu schaffen, eben dieser dritte Punkt. „Nur durch das Charakteristische, d. h. die Darstellung des Individuellen wird die sentimentale Stimmung zur Poesie." Aber man mußte bei wissenschaftlicher Bearbeitung noch beträchtlich über Schiller hinauskommen, der nur Vorarbeit geliefert hat: „Die Sphäre der interessanten Poesie wird durch die drei Arten der sentimentalen bei weitem nicht erschöpft. Und nach dem Verhältnis des Sentimentalen und Charakteristischen dürfte wohl auch in der interessanten Poesie ein Analogon von Stil stattfinden." Wir haben beim Schluß auf diese bedeutsame Fixierung zurückzugreifen, die ja schon in das Jahr 1796 fällt.

Das Schöne der „Majorität" der Philosophen war andererseits durch jenes uninteressierte Wohlgefallen charakterisiert. „Das Schöne (in diesem Sinne) ist also nicht das Ideal der modernen Poesie und von dem Interessanten wesentlich verschieden." Man sieht, wie klar jetzt die Un-

[1] Siehe oben S. 238.

klarheiten des Aufsatzes selbst werden. Auf die „Rechtfertigung des Interessanten" von hier aus kommt nun alles an. Sie wird angedeutet: „Nachdem die vollendete natürliche Bildung der Alten entschieden gesunken und ohne Rettung ausgeartet war, ward durch den Verlust der unendlichen Realität und die Zerrüttung vollendeter Form ein Streben nach unendlicher Realität veranlaßt." Nun ist der ästhetische Imperativ (die Schillersche Pflicht der Erscheinung) in der natürlichen Bildung nicht zu realisieren (nach dem Kreislauf! Schiller ist ihm für die Kenntnis der antiken und objektiven Kunst ja keineswegs kompetent!). Die künstliche nähert sich aber einer Vollkommenheit, in der auch jedes Ideal sich ausdrücken kann und in der daher die sinnliche Erscheinung dieselbe Einheit hat, wie dies Ideal selbst. Sie nähert sich ihr in unendlicher Progression. Damit ist erwiesen, „daß das Interessante als Vorbereitung zur unendlichen Perfektibilität der ästhetischen Anlage, ästhetisch erlaubt sei". „Das Interessante ist dasjenige, was provisorischen ästhetischen Wert hat." Aber, können wir hinzufügen, da die Progression unendlich ist, ist auch das Provisorische dauernd! Damit ist das Interessante als praktisch ästhetisches Prinzip ein für allemal gesichert. Dieser Nachweis scheint mir von viel größerer Bedeutung als alle Feststellung sachlicher Meinungsübernahmen im einzelnen. Die „philosophische" Tragödie muß deshalb von jetzt ab die „interessante" heißen. Denn das Interessante ist jetzt das ästhetische Korrelat des Philosophischen.

So wird durch diese Wirkung der bedeutendsten Schillerschen Abhandlung die unbewußte Mission Schillers für Friedrichs Entwicklung vollendet: Er findet teils aus Opposition, teils aus positiver Anregung heraus sich selbst, sowohl in den allgemeinen philosophischen Grundlagen der Weltanschauung, als in der Kunstanschauung; und er findet in der unbeirrbaren männlichen Konsequenz Schillers den Ansporn, sich aus den unsicheren Schwankungen herauszuarbeiten zu einer Meinung, die ihm homogen war und die er nun zu vertreten hat mit ebenderselben Sicherheit. Seine positive Grundlage aber blieb und wurde in der Entscheidung noch mehr die Anschauungswelt des Hemsterhuis.

Wir wissen, welche eminente Bedeutung im Leben des Hemsterhuis die Fürstin Gallitzin spielte, an die er fast alle seine Schriften richtete. „Im Verkehr mit ihr gewinnt sein eigentliches Leben Sprache, er lernt mit ihr und von ihr. Gemeinsam erleben sie in Plato, in Xenophon, in der Beschäftigung mit der Antike eine Steigerung ihrer Seele. Er anscheinend

der Führer, sie im Grunde doch die Stärkere, in sich Festere“[1]. Sie nannte er nur seine Diotima, und im Simon, jenem Dithyrambus, den Friedrich besonders als Muster aufführt, hat er ihr ein Denkmal gesetzt. Sokrates berichtet, wie er von Diotima unterwiesen wurde, „jener berühmten Frau, welche die Gabe der Weissagung besaß. Sie ist es auch, die mich die Liebe kennen lehrte; auch mich selbst zu erkennen, hat sie mich gelehrt“[2]. Genau so erging es Friedrich, als er Caroline kennen lernte, im Juli 1793, also unmittelbar, nachdem er ein intensives Studium des H. hinter sich hatte, oder mitten darin war. Bei ihr gewinnt sein Leben Sprache, er anscheinend der Führer, sie im Grunde doch die Stärkere, in sich Festere. Bei ihr erkennt er die Liebe, von der H. erfüllt war, und sie lehrt ihn, sich völlig zu erkennen. Und nicht zufällig spricht deshalb Amalia im „Gespräch über die Poesie“ in den kühnsten Worten des Hemsterhuis: „Jeder freie Geist sollte unmittelbar das Ideal ergreifen und sich der Harmonie hingeben, die er in seinem Innern finden muß, sobald er sie da suchen will“[3]. „Warum nicht die ganze, eine und unmittelbare Poesie?[4]“

Der schwache Versuch Rouges[5], die Bedeutung Carolinens für Schlegels Entwicklung in diesem Punkte abzuschwächen, scheint mir bei den immer wiederkehrenden Geständnissen des Mannes und der andauernden Wärme, mit der er von ihr und ihrer Bedeutung als „Freundin“ spricht, ganz mißlungen. Rouge ignoriert diese Zeugnisse. Es ist doch ausgeschlossen und sonst völlig unerklärlich, daß in dem nächtlichen rhapsodischen Dialog „Sehnsucht und Ruhe“ die stimmungsstörenden Erinnerungen an die immer noch geliebte Freundin stehen könnten, wenn nicht die Beziehung zu ihr für Friedrich eine ganz einzige, nicht einmal durch die große Liebe der ganz verstehenden Frau zu beseitigende gewesen wäre[6]. „Diese Krankheit“ (nämlich die uns bekannte Krankheit der Liebe), heißt es in der Lucinde[7], „heilte und vernichtete der erste Anblick einer Frau, die einzig war und die seinen Geist zum ersten Male ganz und in der Mitte traf. Seine bisherigen Leidenschaften spielten nur auf der Oberfläche, oder es waren vorübergehende Zustände ohne Zusammenhang. Jetzt ergriff ihn ein neues unbekanntes Gefühl, daß dieser Gegenstand allein der rechte und dieser Eindruck ewig sei.“ In den Briefen spricht er von dem verblüffenden ersten Eindruck ganz ähnlich:

[1] Bulle, S. 6f. [2] Jugendschr. II, S. 191. [3] Jugendschr. II, S. 355.
[4] S. 336. [5] Erläuterungen, S. 100. [6] Lucinde, S. 290f. [7] S. 168.

„Der Eindruck, den sie auf mich gemacht hat, ist viel zu außerordentlich, als daß ich ihn selbst schon deutlich übersehen und mitteilen könnte“ [1]. „Der erste Blick schon entschied, beim zweiten wußte er's, und sagte sich's, daß es nun gekommen, und wirklich da sei, was er so lange dunkel erwartet hatte. Er erstaunte und erschrak, denn wie er dachte, daß es sein höchstes Gut sein würde, von ihr geliebt zu werden und sie ewig zu besitzen, so fühlte er zugleich, daß dieser höchste und einzige Wunsch ewig unerreichbar sei. Sie hatte gewählt und hatte sich gegeben; ihr Freund war auch der seinige, und lebte ihrer Liebe würdig“ [2], d. h. erhaben und tätig: hatte er sich doch aus einem Briefzettel, den sie ihm schrieb, in schmerzlich heroischer Freundschaft für den Bruder den Satz herausgeschrieben: „Sollte es zuviel sein, einen Mann nach seinem Betragen gegen ein Weib beurteilen zu wollen, so scheint mir doch Wilhelm in dem, was er mir war, alles umfaßt zu haben, was man männlich und zugleich kindlich, vorurteilslos, edel und liebenswert heißen kann“ [3]. Wer zwischen den Zeilen lesen kann, liest diesen Schmerz, der ja auch Wilhelm auffiel und zu eifersüchtigen Bemerkungen veranlaßte, aus der Schilderung ihres geschwisterlichen Zusammenlebens heraus. Er ahnt nur das schönste Glück: „Ich glaube, man kann sie nicht kennen, wenn man sie nicht liebt oder von ihr geliebt wird“, und die naiv-witzige Frage Augustens: „Mutter, wirst du auch von diesem Schlegel die Schlegelsucht kriegen?“ geht ihm nach [4]. Er muß sich auf Wilhelms Anhalten genauer erklären, selbstverständlich abschwächend, was Rouge, der diese Stelle zur Hauptstütze macht, nicht beachtet. „Ich habe Dir vielleicht Anlaß gegeben, von unserm Umgang unrecht zu denken; ich hätte einfach und ernst, nicht in Laune und halbem Scherz davon schreiben sollen. — Sie machte einen sehr lebhaften Eindruck auf mich; die ersten Tage überließ ich mich diesem ganz, suchte mich zu nähern, sie kennen zu lernen, ich wünschte, nach ihrer Mitteilung und Freundschaft aufs emsigste streben zu dürfen; aber grade da sie einige Teilnahme zu äußern schien, sah ich sehr bestimmt, daß ein bloßer Versuch in die heftigsten Kämpfe führen, und wenn eine Freundschaft zwischen uns möglich sei, sie nur die späte Frucht vieler verkehrten Bestrebungen sein könnte. Du fühlst, wie unschicklich dies in ihrer Lage wäre — jeder eigennützige Anspruch ward von da an aufgegeben; von mir war nun gar nicht mehr die Rede. Ich hätte wohl

[1] Briefe S. 98. [2] Lucinde, S. 169 f. [3] Briefe S. 105. [4] Briefe S. 109.

Luſt, Dir das als ein Opfer anzurechnen, weil mir dieſe Enthaltſamkeit ſo furchtbar ſchwer geworden iſt“[1]. So bewährte ſich Julius als „der Vertraute, der alles genau wußte, was ihn unglücklich machte, und er urteilte mit Strenge über ſeinen eignen Unwert“ (der einen ſo ſchroffen Gegenſatz zu dem Wert des Bruders bot). „Gegen dieſen Unwert wandte ſich die ganze Kraft ſeiner Leidenſchaft. Er entſagte der Hoffnung und dem Glück, aber er beſchloß, es zu verdienen, und Herr über ſich ſelbſt zu werden. Nichts verabſcheute er ſo ſehr, als den Gedanken, das Geringſte von dem, was ihn erfüllte, auch nur durch ein undeutliches Wort, durch einen verſtohlenen Seufzer zu verraten. Gewiß wäre auch jede Äußerung widerſinnig geweſen, und da er ſo heftig, ſie ſo fein, und das Verhältnis ſo zart war, hätte ein einziger Wink, von denen, die unwillkürlich ſcheinen und doch bemerkt ſein wollen, immer weiter führen und alles verwirren müſſen. Darum drängte er alle Liebe in ſein Innerſtes zurück, und ließ da die Leidenſchaft wüten, brennen und zehren.“ Daher finden wir in Briefen keine direkten Geſtändniſſe ſeiner Liebe, zumal da ſie ja an den Bräutigam gingen. Wohl aber finden wir auf Schritt und Tritt indirekte. Unabläſſig forſcht er nach ihrem Urteil über ſeine Art und ſeinen Wert, den er zu verbeſſern ſich ſo bemüht[2], und ebenſo finden wir beſtändig Äußerungen ſelbſtloſer Neigung, wie wir ſie bei ihm bisher nicht kennen[3]. „Aber ſein Äußeres war durchaus verwandelt, und ſo gut gelang ihm der Schein der kindlichſten Unbefangenheit und Unerfahrenheit und einer gewiſſen brüderlichen Härte, die er annahm, damit er nicht aus dem Schmeichelhaften ins Zärtliche fallen möchte, daß ſie nie den leiſeſten Argwohn ſchöpfte“[4]. In den Briefen[5] möchte Friedrich ihren Umgang bezeichnen: „Vertraulichkeit ohne Zutrauen, Teilnahme ohne wahre Gemeinſchaft“; „wenn das nicht ein ſo übel klingendes Wort wäre, ſo möchte ich ſagen, wir könnten als Geſchwiſter zuſammenleben“[6]. „Ich ſetzte mich alſo in das einfachſte, einfältigſte Verhältnis zu ihr, die Ehrfurcht eines Sohnes, die Offenheit eines Bruders, die Unbefangenheit eines Kindes, die Anſpruchsloſigkeit eines Fremden. So bin ich gegen ſie, und das mußte ſo ſein, weil es darauf ankam, daß ich ihr nützlich wäre, und nicht, daß ſie meine

[1] Briefe S. 114.
[2] Vgl. vor allem Briefe S. 98 und 101 und Caroline I, S. 212.
[3] Vor allem Briefe S. 100, 101, 173. [4] Lucinde, S. 171.
[5] S. 101. [6] Briefe S. 109.

Freundin würde“[1]. Zufrieden könne sie also mit ihm sein, und auch ihr Zutrauen habe er. So „war sie (denn) heiter und leicht in ihrem Glück, ahndete nichts, scheute also nichts, sondern ließ ihrem Witz und ihren Launen freies Spiel, wenn sie ihn unliebenswürdig fand“[2].

Ihre Anschauung allein also und ihre Erforschung ist es, die ihm genügt, wie früher in geringerem Grade die Vorbilder der antiken Helden und Dichter. Lag doch „in ihrem Wesen jede Hoheit und jede Zierlichkeit, die der weiblichen Natur eigen sein kann, jede Gottähnlichkeit, und jede Unart, aber alles war fein, gebildet und weiblich. Frei und kräftig entwickelte und äußerte sich jede einzelne Eigenheit, als sei sie nur für sich allein da (wie bei ihm), und dennoch war die reiche, kühne Mischung so ungleicher Dinge im ganzen nicht verworren (wie bei ihm), denn ein Geist beseelte es, ein lebendiger Hauch von Harmonie und Liebe,“ den er bei sich vermissen mußte. Deshalb war er zerrissen und sie fertig in ihrer Totalität. „Sie konnte in derselben Stunde irgendeine komische Albernheit mit dem Mutwillen und der Feinheit einer gebildeten Schauspielerin nachahmen, und ein erhabenes Gedicht vorlesen mit der hinreißenden Würde eines kunstlosen Gesanges“[3]. Hier muß man sich an den Entwurf eines Romans von Caroline erinnern, der offenbar in gleicher Weise Selbstbekenntnis sein sollte, wie die Lucinde und der Florentin Dorotheas[4]. Die von der Heldin mitgeteilten biographischen Daten zeigen deutlich, daß mit ihr nur Caroline selbst gemeint sein kann. Da schildert sie sich selbst ganz gleichartig: „Die Torheit muß auf den ersten Blick stärker bei ihr hervorschimmern als die Vernunft; sie wäre ihre verführerische Seite, die sie selbst mehr aus Frohsinn als aus Leichtsinn geltend machte. Aber im Innern wohnte Würde, Adel, der heiligste Ernst eines schönen Herzens“[5].

Wie reich gelang gerade ihr diese Vereinigung von Mutwillen und Erhabenheit! Die Wirkung der Vorlesung eines erhabenen Gedichts kennen wir aus den Briefen: „Sie dringt tief ins Innere, und man hört das aus ihrem Lesen, die Iphigenie liest sie herrlich“[6]. „Iphigenie hat mir Caroline vorgelesen. Wie sie liest, weißt Du wohl, und ich gestehe Dir, daß die Musik dieses Werkes mir der geflügelten Fülle und

[1] Briefe S. 114 f.

[2] Lucinde, S. 171 f.; siehe das Bekenntnis dieser unliebenswürdigen Rauheit in den Briefen, S. 108 und 115. [3] Lucinde, S. 172 f.

[4] Waitz' Caroline I, S. 382 f. [5] Caroline I, S. 382. [6] S. 119.

der kräftigen Zartheit der Alten nahe zu kommen scheint“[1]. „Bald wollte sie in Gesellschaft glänzen und tändeln[2], bald war sie ganz Begeisterung, und bald half sie mit Rat und Tat ernst, bescheiden und freundlich wie eine zärtliche Mutter. Eine geringe Begebenheit ward durch ihre Art sie zu erzählen so reizend wie ein schönes Märchen“ und so das Unbedeutende bedeutend, was es bei ihm noch nicht werden konnte. „Alles umgab sie mit Gefühl und Witz, sie hatte Sinn für alles, und alles kam veredelt aus ihrer bildenden Hand und von ihren süß redenden Lippen. Nichts Gutes und Großes war zu heilig oder zu allgemein für ihre leidenschaftliche Teilnahme“, während doch dafür die anderen Frauen gar keinen Sinn hatten. „Sie vernahm jede Andeutung, und sie erwiderte auch die Frage, welche nicht gesagt war“[3]. Wie stach dagegen seine Fertigkeit im mißtrauischen Mißdeuten ab! „Es war nicht möglich, Reden mit ihr zu halten; es wurden von selbst ‚Gespräche‘“, d. h. lebendig flutender, ein innerlicher Ganzes schaffender Austausch. „Und während dem steigenden Interesse spielte auf ihrem feinen Gesichte eine immer neue Musik von geistvollen Blicken und lieblichen Mienen. Dieselben glaubte man zu sehen, wie sie sich bei dieser oder bei jener Stelle veränderten, wenn man ihre Briefe las, so durchsichtig und seelenvoll schrieb sie, was sie als Gespräch gedacht hatte. Wer sie nur von dieser Seite kannte, hätte denken können, sie sei nur liebenswürdig, sie würde als Schauspielerin bezaubern müssen, und ihren geflügelten Worten fehle nur Maß und Reim, um zarte Poesie zu werden“[4]. Einige Jahre später (1797) läßt sich Friedrich über diese besondere Form sich zu offenbaren, genauer und sich selbst interpretierend aus in einem Brief an Caroline[5]. „Ich habe immer geglaubt, Ihre Naturform — denn ich glaube, jeder Mensch von Kraft und Geist hat seine eigentümliche — wäre die Rhapsodie. Es wird Ihnen vielleicht klar, was ich damit meine, wenn ich hinzusetze, daß ich die gediegene, feste, klare Masse für Wilhelms eigentliche Naturform, und Fragmente für die meinige halte. Ich habe wohl auch Rhapsodien versucht, und W. kann gewiß sehr gute Fragmente machen, aber ich rede nur von dem, was jedem am natürlichsten ist. Man erschwert sich's gewiß sehr, wenn man, besonders bei wenig Übung, eine Form wählt, die einem nicht natürlich, und also nur durch große Kunst

[1] S. 171 f., s. auch A. W. Schlegels Werke VII, S. 196.
[2] Siehe Caroline I, S. 382. [3] Lucinde, S. 173 f. [4] Lucinde, S. 174.
[5] Caroline I, S. 206 f.

und Anstrengung erreichbar ist. — Sollten Sie jemals einen Roman schreiben: so müßte vielleicht ein anderer den Plan machen, und wenn nicht das Ganze aus Briefen bestehen sollte, auch alles darin schreiben, was nicht in Briefen wäre. — Sie können wohl Fragmente sprechen und auch in Briefen schreiben: aber sie sind immer grade nur in dem, was ganz individuell und also für unsren Zweck nicht brauchbar ist. — Ihre Philosophie und Ihre Fragmentheit gehen jede ihren eigenen Gang. — Seien Sie also ja vorsichtig bei der Wahl der Form, und bedenken Sie, daß Briefe und Rezensionen Formen sind, die Sie ganz in der Gewalt haben. — Was sich aus Ihren Briefen drucken ließe, ist viel zu rein, schön und weich, als daß ich es in Fragmente gleichsam zerbrochen und durch die bloße Aushebung kokett gemacht sehen möchte. Dagegen denke ich, es würde mir nicht unmöglich sein, aus Ihren Briefen Eine große philosophische Rhapsodie zu — diaskeuasieren. Was meinen Sie dazu?"

Trotz all dieser Feinheit aber „zeigte eben diese Frau bei jeder großen Gelegenheit Mut und Kraft zum Erstaunen, und das war auch der hohe Gesichtspunkt, aus dem sie den Wert der Menschen beurteilte"[1]. Auch Dorothea hebt später diese großzügigen Gesichtspunkte in der Beurteilung hervor und sieht darin unendliche Vorzüge vor andern Frauen[2].

„Diese Größe der Seele war die Seite, von der Julius im Anfange seiner Leidenschaft ihr Wesen am meisten ergriff, weil diese zu dem Ernst derselben am besten stimmte"[3]. „Außerordentlich" nennt er deshalb den Eindruck[4], und als „edel" charakterisiert er sie vor allen[5]. Nichts konnte ihn ja auch nach allem, was wir wissen, mehr erstaunen und erschüttern, als diese charakteristische „Männlichkeit" in seinem früheren Sinn bei einer Frau zu finden. Man wird das Wort richtig wägen, das er noch ganz fassungslos an Wilhelm richtet: „Die Überlegenheit ihres Verstandes über den meinigen habe ich sehr frühe gefühlt. Es ist mir aber noch zu fremd und unbegreiflich, daß ein Weib so sein kann, als daß ich an ihre Offenheit, Freiheit von Kunst recht fest glauben dürfte"[6]. Etwas später betont er: „Und dann zwingt mich die Ehrfurcht, sie als Mann zu behandeln." Er sieht jetzt die Mainzer Affäre Carolinens[7]

[1] Lucinde, S. 175, s. auch Caroline I, S. 382.
[2] Siehe Caroline und ihre Freunde, S. 67 ff.
[3] Lucinde, S. 175. [4] S. 98 der Briefe. [5] S. 101. [6] Briefe S. 102.
[7] Siehe Einleituug bei Waitz, Haym usw.

mit ganz anderen Augen an: „Wenn ich ihre Ansicht des Ganzen nur von wenigen Zügen . . . reinige, so ist sie ganz die meinige“[1]. Der „echte Eifer für alles Große“ . . . bleibt ihm an ihr „immer ehrwürdig“[2]. „Selbständige“ redet er noch 1795 Caroline gern an[3]. Ganz als Doppelwirkung dieser entsagenden Liebe und des unter ihrem vorbildlichen Eindruck stehenden Bemühens „Herr über sich zu werden“, erscheint das Benehmen des Julius in der Lucinde: „Sein ganzes Wesen war gleichsam von der Oberfläche zurückgetreten nach dem Innern; er versank in eine allgemeine Verschlossenheit und floh den Umgang der Menschen“[4]. Dem entsprechen durchaus die Briefe: „‚Die wahre Liebe der heiligen Wahrheit füllt nur freudige Herzen‘, schrieb ich neulich einem Freunde. Wenn das nicht wäre, so war ich freilich noch nie so fähig, einem großen Gegenstande mich ganz hinzugeben, die Welt zu vergessen, und in eine selbsterschaffene Natur zu versinken. Die Mutter der Begeisterung ist die Einsamkeit. Ich lebe sehr einsam, und — auch im innersten Herzen fühle ich mich einsam. Die Bande oder Ketten der Natur habe ich zerrissen, und ich fühle immer mehr, daß die Bande meiner Erfindung schwach und kraftlos sind, ich stehe einzeln, gleichsam nur außerhalb der Welt, ich bin sehr überflüssig, und ich wüßte auch nichts, dessen ich bedürfte“[5]. Im September 1793 schreibt er: „Ich habe schon seit Ostern alle hiesigen Verbindungen abgebrochen; es geschieht fast selten, daß jemand zu mir kömmt, weil ich zu niemanden gehe und den Kommenden kein freundlich Gesicht mache“[6]. Auch sie selbst meidet er begreiflicherweise, und immer am meisten, wenn er mit sich am wenigsten im klaren ist[7].

So „wurde die Vergötterung seiner erhabenen Freundin für seinen Geist ein fester Mittelpunkt und Boden einer neuen Welt. Hier schwanden alle Zweifel, in diesem wirklichen Gute fühlte er den Wert des Lebens und ahndete die Allmacht des Willens. Er stand in Wahrheit auf frischem Grün einer kräftigen mütterlichen Erde, und ein neuer Himmel wölbte sich unermeßlich über ihm im blauen Äther. Er erkannte in sich den hohen Beruf zur göttlichen Kunst, er schalt seine Trägheit, daß er noch so weit zurück sei in der Bildung und zu weichlich gewesen war zu jeder gewaltigen Anstrengung. Er ließ sich nicht in müßige Verzweiflung

[1] Briefe S. 127. [2] Briefe S. 145. [3] Caroline I, S. 164.
[4] Lucinde, S. 175. [5] Briefe S. 108.
[6] Briefe S. 113; es ist aber erst etwas später gewesen, etwa seit Juni.
[7] Briefe S. 121, 127 usw.

sinken, sondern er folgte der weckenden Stimme jener heiligen Pflicht. Alle Mittel, die ihm die Verschwendung noch gelassen hatte, spannte er nun an. Er zerriß alle Bande von ehedem, und machte sich mit einem Streich ganz unabhängig. Seine Kraft und seine Jugend weihte er der erhabenen künstlerischen Arbeit und Begeisterung“[1]. Die Einsamkeit zwingt ihn zum Fleiß, meint er in den Briefen[2]. „Carolinens Meinung ist seit der letzten Zeit von großem Werte für mich gewesen, was mich über alles stärkte und freute. Auf ihre Dankbarkeit habe ich doch eigentlich gar keine Ansprüche, aber sie hat meine Freundschaft auf immer. Ich bin durch sie besser geworden, und das weiß sie vielleicht nicht“[3]. Beim Übergang nach Dresden 1794 ist ihre halb unbewußte Mission vollendet: „Carolinens Teilnahme und Rat ist mir sehr nützlich gewesen ... Mein Zutrauen zu ihr ist ganz unbedingt. Sie ist nicht mehr die Einzige, Unerforschliche, von der man nie aufhört zu lernen, sondern die Gute, die Beste, vor der ich mich meiner Fehler schäme“[4]. Und im selben Brief haben wir die Bestätigung der Heilung und die Aussicht der Früchte: „Ich wußte, daß es mir (jetzt) unaussprechlich leicht sein würde, allen Versuchungen jeder Art zu widerstehen. Es kostet mich keinen Kampf, nur einen Entschluß ... Es wird mir Freude machen, mir alles zu versagen und macht es mir auch schon ... Du selbst wirst seltener Briefe von mir erhalten, und sage selbst, haben meine Briefe Dir wohl einen anderen Genuß gegeben, als das Schauspiel einer Entwicklung? und das muß nun durch Werke geschehen, wobei ich freilich nicht wöchentlich zwei Termine halten kann“[5]. Und 1796, noch zwei Jahre weiter, kann er denn rückschauend auf positive Leistungen an Caroline schreiben: „Heut ist's drei Jahr, daß ich Sie zuerst sah. Denken Sie, ich stände vor Ihnen, und dankte Ihnen stumm für alles, was Sie für mich und an mir getan haben. — Was ich bin und sein werde, verdanke ich mir selbst; daß ich es bin, zum Teil Ihnen“[6]. Wo findet denn Rouge sonst solche Gefühlsworte in tiefster Dankbarkeit bei Friedrich?

Die Objekte seiner Tätigkeit konnten natürlich nur seine Vorbilder der Größe von Jugend auf, seine Griechen, sein. Und Caroline hatte Interesse für sie und ließ sie sich von Friedrich zur Lektüre

[1] Lucinde, S. 176 ff. [2] S. 114. [3] Briefe S. 149.
[4] Briefe S. 159. [5] Briefe S. 160.
[6] Caroline, S. 175; siehe auch unten bei Jacobi den Schluß des Aufsatzes „Über die Grenzen des Schönen“.

bringen und zum Gespräch[1]. Bezeichnend aber ist es, daß sie von ihm die Biographien des Tiberius Gracchus und des Brutus verlangt und er sie verspricht[2]. Die Lebensbeschreibung der Tatmenschen![3] In jenem Erinnerungsbrief[4] spricht er wieder von dem nicht aufgegebenen Plan. Im Juli 1796 soll der Tiberius in Angriff genommen werden[5], und von Schiller erwartet er zugleich durch die Annahme des „Cäsar und Alexander" eine Aufmunterung, „die Geschichte des Tiberius Gracchus für denselben Zweck zu bearbeiten und Ihrer Prüfung zu unterwerfen"[6]. Wie sehr Caroline auch auf Friedrichs Gedanken von Erhabenheit, Größe, Sittlichkeit und den daraus abgeleiteten Entwicklungsgedanken für eine neue Kultur einging, bezeugt u. a. ein Brief an Friedrich, vermutlich aus dem Jahre 1795, in dem sie ihn auf zwei Bücher aufmerksam macht, die er wegen der Beziehung zu seiner Natur und seinen Ideen lesen müsse[7]. Das eine ist Condorcets Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain von 1795, das Friedrich dann ja in Niethammers Philosophischem Journal rezensiert hat[8]. „Er gehört in Ihr Fach — indem Sie die Stufe der Kultur eines Volkes und den Wert dieser Kultur gegen den Begriff, den wir von frühester menschlicher Vollkommenheit haben können, gehalten, bestimmen wollen. Von Ihrer einzelnen großen Umschwingung weiß Condorcet nichts, aber von den Schwingungen ins Unendliche mehr wie wir beiden je davon geträumt haben[9]. Er legt sehr großen Akzent aufs Wissen — durch

[1] Briefe S. 119. [2] Briefe S. 258.

[3] Dahin gehört auch die Erneuerung des Interesses für Politik aus Carolinens letztem Lebenskreis: „Seit einigen Monaten ist es meine liebste Erholung geworden, dem mächtigen, rätselhaften Gange der Zeitbegebenheiten zu folgen, und davon fängt sich eine Denkart an in mir zu bilden, die es tollkühn wäre nicht zu verschließen." Aber seine politische Lektüre soll nicht bloß Liebhaberei sein, sondern Vorübung zu der Bearbeitung der vaterländischen Geschichte, die „in Dresden meine ernstliche Arbeit sein wird". Vgl. Haym, S. 882. [4] Caroline I, S. 160. [5] Briefe S. 284.

[6] Preuß. Jahrb. 9, S. 227. [7] Caroline I, S. 160. [8] Jugendschr. II, S. 50ff.

[9] Mit der einzelnen Umschwingung meint C. den völligen Abstieg im Kreislauf der natürlichen Bildung der Alten, wie ihn Friedrich dem konstanten Fortschritt der künstlichen Bildung entgegenstellt. Ganz so erklärt Friedrich in der Rezension (S. 54) zu dem Versuch eines historischen Beweises, „daß die Vergangenheit ein stetes Fortschreiten gewesen sei", die Untersuchung habe hier „eine schiefe Richtung genommen". „Das eigentliche Problem der Geschichte ist die Ungleichheit der Fortschritte . . . besonders aber der große totale Rückfall der sogenannten Bildung der Griechen und Römer."

Erkenntnis baut er uns Brücken in die himmlischen Gefilde." Gegenüber seinem diskursiven Denksystem bekennt sie sich aber doch wieder zu ihrem Instinkt des Brückenbaus. „Sie werden sehen", betont sie weiter dem Ethiker gegenüber, als den sie eben Friedrich damals erkannte, „wie flüchtig er die Sittlichkeit des Menschen berührt, und wie sie sich aus den Zahlen als Zahl ergeben soll und nicht einmal für die Summe der Rechnung gehalten wird"[1]. Ganz in dem Sinn der Anregung durch Caroline wird von Friedrich in der Rezension[2] „der erhabenen Selbständigkeit dieses Denkers" Bewunderung gezollt, zumal wenn man „an die Situation denkt, in der dies geschrieben wurde"[3]. Noch „größer und erhabener aber ist ihm der Schluß des Werkes, der angeführt wird und u. a. Sätze enthält wie: „Wie sehr gewährt dieses Gemälde des . . . auf der Bahn der Wahrheit, der Sittlichkeit und Glückseligkeit . . . wandelnden Geschlechts dem Philosophen ein Schauspiel, welches . . . ihn tröstet. In der Betrachtung empfängt er den Lohn seiner Anstrengung für die Fortschritte der Vernunft und für die Verteidigung der Freiheit . . . Hier lebt er in Gedanken mit dem in seine Rechte wie in die Würde seiner Natur wieder eingesetzten Menschen . . ." Das andere Werk, das Caroline empfiehlt, ist C. F. Fuldas natürliche Geschichte der Teutschen und der menschlichen Natur, herausgegeben von Gräter 1795, das Werk eines „Musikers mit recht echtem originellem Menschengefühl". „. . . Manches an ihm hat uns an Sie erinnert."

Ganz ausgezeichnet ist seine Auffassung des Altertums und ihre individuelle Notwendigkeit in der Lucinde charakterisiert; wir werden darauf bei seiner Vollendung zurückzukommen haben, wenn wir von der Notwendigkeit, diese Epoche zu überwinden, sprechen müssen[4]. „Er vergaß sein Zeitalter und bildete sich nach den Helden der Vorwelt, deren

[1] Ganz analog Friedrich, a. a. O., S. 52: „Das Begehrungsvermögen wird mit Stillschweigen übergangen, und ohne Beweis vorausgesetzt, das gesamte menschliche Vermögen sei durch das Vorstellungsvermögen und Gefühlsvermögen erschöpft; und überdem sind alle Bemerkungen über die sittliche Bildung (den schwierigsten Teil des Ganzen) so mager und unbedeutend, daß wir nicht dabei verweilen können. Er betrachtet die sittliche Bildung nicht als einen spezifisch verschiedenen Bestandteil der gesamten menschlichen Bildung, sondern als einen Anhang der intellektuellen und politischen Bildung."

[2] a. a. O., S. 56. [3] Die französische Revolution.

[4] Rouge in den Erläuterungen, S. 101, bezieht die Ausführung über die Manier nur auf den Stil, was entschieden zu eng ist.

Ruinen er mit Anbetung liebte. Auch für ihn selbst gab es keine Gegenwart, denn er lebte nur in der Zukunft und in der Hoffnung, dereinst ein ewiges Werk zu vollenden zum Denkmal seiner Tugend und seiner Würde. — So litt und lebte er viele Jahre, und wer ihn sah, hielt ihn für älter als er war. Was er bildete, war groß gedacht und in altem Stil, aber der Ernst war abschreckend, die Formen fielen ins Ungeheure, das Antike ward ihm zu einer harten Manier, und seine Gemälde blieben bei aller Gründlichkeit und Einsicht steif und steinern. Es war vieles zu loben, nur die Anmut fehlte; und darin glich er seinen Werken. Sein Charakter war rein gebrannt im Leiden göttlicher Liebe und glänzte in heller Kraft, aber er war spröde und hart wie echter Stahl. Er war aus Kälte ruhig“[1]. Wir haben ohne Frage eine Erinnerung an diese gesuchte Starrheit und Kälte in einem Brieffragment von Caroline an Friedrich, vermutlich aus dem August 1795[2]. Caroline spricht etwas resigniert von der Leidenschaftslosigkeit ihres vortrefflichen Wilhelm. „Ach, ich werde ihm noch Leidenschaftslosigkeit ablernen — und dann ist meine Erziehung vollendet. Wahrlich, lieber Fritz, ich werde zuletzt wohl auf die Idee geraten, mich zu bilden und zu meistern, um alles, was da geschieht, ruhig mit ansehn zu können ... Mir fiel die Richtigkeit der Ansicht auf, daß Leidenschaft, aus welcher die höchste Kraft und Genuß hervorgehn, gemäßigt und abgeleitet werden muß, um Tugend und Glück zu erzeugen. Ist es nicht so, daß der wesentliche Unterschied zwischen Ihren Griechen und meinen Neufranken in dem Grade der Leidenschaft besteht?[3]“ „Nur dann,“ heißt es in der Lucinde weiter, „geriet er in Aufruhr, wenn ihn eine hohe Wildnis der einsamen Natur mehr als gewöhnlich reizte, wenn er seiner entfernten Freundin treuen Bericht gab von dem Kampf seiner Bildung und dem Ziel aller Arbeit, oder wenn ihn die Begeisterung für die Kunst in Gegenwart anderer überraschte, daß nach langem Schweigen geflügelte Worte aus seinem innersten Gemüt brachen. Doch das geschah nur selten, denn er nahm so wenig Anteil an den Menschen als an sich selbst. Über ihr Glück und ihr Beginnen konnte er nur freundlich lächeln und er glaubte es ihnen aufs Wort, wenn er bemerkte, wie sie ihn unliebend und unliebenswürdig fanden“[4]. „... Selbst die Gebieterin des Herzens trat in ein

[1] Lucinde, S. 178 f. [2] Caroline I, S. 162.
[3] Caroline, S. 162. [4] Lucinde, S. 179 f.

heiliges Dunkel zurück, und würde ihm fern geblieben sein, wenn er sie wiedergesehen hätte."

In dem Erinnerungsbrief der dritten Jährung bittet er Caroline, die Diotima noch einmal zu lesen und zu korrigieren[1]. Dazu war sie freilich berufen, denn wir wissen ja, daß er an sie gedacht hat, als er diesen griechischen Frauentypus lebendig machte[2]. Jetzt wird der große Sinn der Eheverwerfung durch Plato und die Stoiker in dem Ziel gesehen, die Weiblichkeit wie die Männlichkeit unterzuordnen,[3] und daraus die Forderung abgeleitet: „Die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zur höheren Menschlichkeit gereinigt werden"[4], das „Geschlecht ist, ohne es zu vertilgen, der Gattung unterzuordnen" ... „Was ist häßlicher als überladene Weiblichkeit, was ist ekelhafter als die übertriebene Männlichkeit, die in unseren Sitten, in unseren Meinungen, ja auch in unserer besseren Kunst herrscht" ... „Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit ist gut und schön." Noch viel deutlicher ist die Beziehung auf Caroline in der Erörterung des philosophischen Denkens der Diotima. „Vielleicht hat man den Weibern allen philosophischen Geist abgesprochen, weil ihnen der systematische Geist fehlt, der doch nur ein Teil von jenem ist ... So lange das einzig-wahre System nicht entdeckt war, oder so lange es nur noch unvollkommen dargestellt ist, bleibt das systematische Verfahren mehr oder weniger trennend und isolierend; das systemlose lyrische Philosophieren zerstört wenigstens das Ganze der Wahrheit nicht so sehr. Im dunklen Gefühl des Richtigen übertreffen vielleicht Frauen, die unverdorben und zum Guten und Schönen gebildet sind, viele Männer. Und vielleicht wird ein Mann, je vollendeter sein System ist, um desto weniger den Wert der lyrischen Philosopheme der Diotima verkennen"[5]. Kurz, es ist klar, daß das, was er von Plato zum Schluß des Aufsatzes sagt, genau von ihm in bezug auf Caroline gilt: „Er hat mit wenigen Meisterzügen eine Frau verewigt, welche dieser Vorliebe entsprach, die sein zartes Gefühl und die hohen Ideen seiner Vernunft gleich sehr befriedigte: — Diotima, in welcher sich die Anmut einer Aspasia, die Seele einer Sappho, mit hoher Selbständigkeit vermählt, deren heiliges Gemüt ein Bild vollendeter Menschheit darstellt"[6]. Von dem hier gewonnenen Maßstab her konnte man freilich die „Würde der Frauen" in Schiller-

[1] Caroline I, S. 176. [2] Jugendschr. I, S. 46 ff. [3] S. 56, a. a. O.
[4] S. 59. [5] Jugendschr. I, S. 63. [6] S. 74.

schem Licht nicht objektiv beurteilen und so kommt es eben im Jahre 1796 zu der berüchtigten Kritik in „Deutschland[1]".

Kircher in seiner „Philosophie der Romantik" geht nun wieder zu weit in der Schätzung der Bedeutung Carolinens für seine Ausbildung[2]. Er vergißt ganz, daß Caroline nur ein „Vorbild" wurde, wie die großen Griechen auch, wenn auch ein weniger starres. Nicht die Erlösung von sich selbst zu sich selbst hat sie ihm gebracht, sondern nur die Möglichkeit einer solchen Erlösung gezeigt und ihm die Kraft geweckt, sich für eine solche würdig zu machen, wenn sie einmal käme[3]. Was sie ihm nicht gab, das war der Genuß der Gegenwart und hiermit die Einheit zwischen Leben und Schaffen, zwischen Sein und Wollen, da er nicht wie der Durchschnittsmensch die Trennung ertragen kann. Das war erst die Mission der Dorothea Veit. Und es bleibt ihre Mission durch das ganze Leben hindurch, bei immer wiederkehrenden Rückfällen[4].

Die schöne Teilnahme ohne Liebe hat Caroline auch später bei den ersten Äußerungen Friedrichs über Dorothea gezeigt. In der Lucinde[5] haben wir dafür einen Niederschlag. Julius freut sich, daß man seine neue frische Art im Freundeskreis versteht. Besonders Juliane[6]. „Ich sage ihr nur weniges von Dir, aber sie hat viel Sinn dafür und errät das übrige. Es gibt doch nichts Liebenswürdigeres als das reine uneigennützige Wohlgefallen an der Liebe!" Dort haben wir auch Carolinens Urteil über die Lucinde selbst: „Juliane hat ebensoviel Poesie als Liebe, ebensoviel Enthusiasmus als Witz: aber beides ist zu isoliert in ihr, darum wird sie bisweilen über das kühne Chaos weiblich erschrecken, und dem ganzen etwas mehr Poesie und etwas weniger Liebe wünschen"[7].

[1] VI, S. 354. [2] S. 40ff.

[3] Dieselbe Überschätzung, verbunden mit der Verkennung der Bedeutung Dorotheens findet sich in dem Essay „Lucinde" von E. Du Rieux im Wiener Fremdenblatt 1908, S. 18, 2. Spalte.

[4] So versteht sich, daß Wilhelm von Humboldt später in Wien aus der Kombination alter Erfahrung und neuer Gespräche mit Dorothea das Urteil fällen kann, Friedrich Schlegel sei der Typus der Menschen, die bei der Unmöglichkeit, sich aus einer beständigen Vermischung und Verwechslung der irdischen und überirdischen Sphäre, des Weltlebens und des Ideenlebens, durch Geschicklichkeit und Mut herauszuwickeln, reinweg um ihr Leben gebracht würden (s. Wilhelm und Caroline Humboldt, 4. Bd., dazu Leitzmann, Euph. 18, 1911, S. 199).

[5] S. 238.

[6] Sicher soll auch der Name die enge geistige Verwandtschaft andeuten.

[7] Lucinde, S. 75.

Dazu vergleiche man die Stelle, welche Caroline als Urbild der Juliane tatsächlich erweist in dem Brief Friedrichs an Caroline vom März 1799[1]. „In der Juliane hätten Sie eben nicht Sich, aber doch Ihr Urteil wohl erkennen können, denn Sie haben es mir selbst von neuem geschrieben. — Zu wenig Poesie und zu viel Liebe“[2].

5. Dresden

Heilsam wirkte nach dem großen Erlebnis mit Caroline, wie Balsam auf einer wunden Haut, die ruhige Sicherheit der im befriedeten Kreis eines gehobenen Alltags wirkenden Frau, die täglich um ihn war seit seiner Übersiedlung nach Dresden (1794—96). Wieder ohne jeden Versuch einer wirklichen Verhüllung heißt es davon in der Lucinde: „Das einzige, was ihn milder und wärmer stimmte, war der Umgang mit einer andern Frau, die er als Schwester ehrte und liebte, und die er auch ganz so betrachtete. Er stand schon länger in bürgerlichen Verhältnissen mit ihr, sie war kränklich und etwas älter wie er; dabei aber von hellem reifem Verstand, von geradem gesunden Sinn, und selbst im Auge der Fremden bis zur Liebenswürdigkeit rechtlich. Alles was sie unternahm, atmete den Geist freundlicher Ordnung, und wie von selbst entwickelte sich die gegenwärtige Tätigkeit allmählich aus der vorigen und bezog sich still auf die künftige“[3]. Es ist seine Schwester Charlotte Ernst, bei der er wohnt, die hier genau nach der Natur gezeichnet ist, wie er sie damals erst genauer kennen lernte. Wie sie sich aus unbeirrbarer verwandtschaftlicher Teilnahme, auch ohne selbst so „frei“ zu denken, in die unbürgerlichen Verhältnisse beider Brüder hineinfand und sie ihnen erleichtert, das hat ihn mit Staunen und Rührung erfüllt. Und wer verstände nicht die Notwendigkeit solcher ganz unegoistischer Güte und Unkompliziertheit für Friedrichs Seelenzustand gerade jetzt nach dem zugleich erhebenden und verwundenden Erlebnis mit Caroline! Dabei sah er mit wachsendem Vergnügen, wie sie aus den neuen Beziehungen ihren bescheidenen familiär-geselligen Gewinn zu ziehen wußte. Ganz genau das spricht sich in der Zusammenstellung der Lucinde aus: „In dieser Anschauung begriff es Julius klar, daß es keine andre Tugend gebe als Konsequenz. Aber es war nicht die kalte, steife Übereinstimmung

[1] Caroline I, S. 244. [2] Siehe dazu unten im Schlußkapitel die Erklärung.
[3] Lucinde, S. 182 f.

berechneter Grundsätze oder Vorurteile, sondern die beharrliche Treue eines mütterlichen Herzens, das den Kreis seiner Wirksamkeit und seiner Liebe mit bescheidener Kraft erweitert und in sich selbst vollendet, und die rohen Dinge der umgebenden Welt zu einem freundlichen Eigentum und Werkzeug des geselligen Lebens bildet“ [1]. Wörtlich klingt daran an die Abwehr früher auch geteilten und sogar geförderten Mißtrauens bei Wilhelm [2]: „Charlotten tust Du unrecht; Carolinens eigene Briefe und alles, was ich ihr mitgeteilt, haben einen sehr günstigen Eindruck auf sie gemacht, so weit es ihre Denkart erlaubt. Du weißt überdem, daß die meisten Menschen zwar Vorurteile haben, aber die wenigsten unter ihnen konsequent in denselben sind. Sie hat wirklich bei unserm Plan vorigen Herbst äußerst freundschaftlich gehandelt“ [3]. Es ist geradezu eine Rehabilitation, die er in der Lucinde im weiteren ins Werk setzt: „Dabei war ihr jede Beschränktheit häuslicher Frauen fremd, und mit tiefer Schonung und gefühlter Milde sprach sie über die herrschenden Meinungen der Menschen und über die Ausnahmen und Ausschweifungen derer, die gegen den Strom leben: denn ihr Verstand war so unbestechlich als ihr Gefühl rein und unverfälscht“ [4]. Diese gerechte Überzeugung ist erst allmählich gewonnen. Zunächst hatte ihn ihre bürgerliche Ordnung in Geldgeschäften und ihre mütterliche Direktion als sehr unbequem und beschämend verletzt, es „setzte ihn in ein unangenehmes Verhältnis mit Lottchen, daß ich ganz ohne Geld hier ankam. Ich muß noch bei ihr essen, welches mich drückt. Wenn ich nur erst einige Taler habe, um mir Brot zu kaufen, so soll es selten geschehen“ [5]. Alle, die sie für ihre Unterhaltung heranzieht, scheinen ihm zum „Spielzeug“ gemacht, und doch muß er widerspruchsvoll von vornherein zugeben, „er lebe recht gut mit ihr“ [6]. Sie hatte sich, ehe sie ins Vertrauen gezogen wurde, in ihrer Lebhaftigkeit und aus Sorge voreilig und „bürgerlich“ über Caroline ausgesprochen: „Charlotte hat gegen Caroline die Meinung einer völligen weiblichen Unmoralität, hält Dich für bezaubert und betrogen und ist fast überzeugt von der Verbindung mit Forster“ [7]. Sie besäße nicht die nötige Delikatesse, Caroline einzuführen und es müsse bei „einem anständigen, etwas entfernten Umgang bleiben“. Andererseits „liebt sie den Anstand und wird sich äußerlich gut betragen, mag sie auch für sich

[1] Lucinde, S. 182 f. [2] Briefe S. 216.
[3] Es handelte sich um den Plan, Caroline in Dresden einzuführen.
[4] Lucinde, S. 183. [5] Briefe S. 161. [6] Briefe S. 162. [7] Briefe S. 180.

denken, was sie will". Er hatte aber, wie sich bald herausstellt, ihre Güte wieder beträchtlich unterschätzt. Sie benahm sich rein menschlich ausgezeichnet, und er erkannte das denn auch unbedingt an, zumal da er bald und noch vor der Rehabilitation in der Lucinde ganz persönlich von ihrer Freiheit von Vorurteilen sich überzeugen sollte. Schon vor 1799 hatte sie auch sein Verhältnis zu Dorothea freundlich und diese liebevoll als Schwester aufgenommen. Novalis schreibt im Januar dieses Jahres an ihn, daß er „einige sehr glückliche Stunden" bei der Schwester zugebracht habe. „Du und Deine neuen Verhältnisse waren der Hauptgegenstand unseres Gesprächs. Ein Wunsch bleibt uns übrig: diese Verhältnisse auch bürgerlich sanktioniert zu wissen, wenn es möglich wäre, da die Unannehmlichkeiten nicht zu übersehen sind, die für Euch daraus entspringen können. Die Ernsten sagte mir so viel Gutes von Deiner Lebensfreundin"[1]. Auf ein anderes Beispiel (das Verhältnis Tiecks zur Gräfin Finckenstein) weist Rouge hin[2]. Den kritischen Mutwillen der beiden Brüder, an dem sonst ihre Freude ganz ungemischt ist, suchte sie abzudämpfen, aus Sorge, er könnte ihnen zu viel Feinde machen und ihren Charakter verhärten[3]. Die lebhafte Unbekümmertheit ihres Herzens und ihrer Zunge wird, uns zu Dank nach dieser Erfahrung, in der Lucinde reizend genug geschildert: „Sie sprach überhaupt gern, vorzüglich über sittliche Gegenstände, wo sie den Streit oft ins allgemeine spielte und auch wohl an Spitzfindigkeiten Gefallen hatte, wenn sie etwas zu enthalten schienen und sinnreich klangen. Sie war nicht sparsam mit Worten und ihr Gespräch ward durch keine ängstliche Ordnung gelenkt. Es war eine reizende Verwirrung von einzelnen Einfällen und allgemeiner Teilnahme, von fortgesetzter Aufmerksamkeit und plötzlicher Zerstreuung"[4].

„Die Natur belohnte endlich die mütterliche Tugend der vortrefflichen Frau, und es keimte, da sie es kaum hoffte, ein neues Leben unter ihrem treuen Herzen"[5]. Es wurde ihr die kleine Wilhelmine geboren, deren kindliches Gebaren Friedrich zur Charakteristik der kleinen Wilhelmine

[1] Raich, Novalis Briefwechsel, 1880; S. 104.

[2] Erläuterungen S. 102: ungedruckter Brief vom 17. Mai 1826, Klette, S. 12, 24.

[3] Brief an Novalis, Februar 1799 bei Raich, S. 114.

[4] Lucinde, S. 183/84. (Man vgl. dazu mit Rouge, Erläuterungen S. 102: Raich, Novalis' Briefwechsel, S. 113/14 ihren Brief), Körner, Novalis und Tieck haben ihren Umgang geschätzt (Rouge, Erl. I, S. 102, Briefe S. 99 und 455, Raichs Novalis S. 51, 100, 131, Holtei, 300 Briefe I, S. 311.

[5] Lucinde, S. 184.

veranlaßt, die zur Allegorie der Frechheit weiterführt. „Das erfüllte den Jüngling, der so sehr an ihr hing und an ihrem häuslichen Glücke den wärmsten Anteil nahm, mit lebhafter Freude: aber es regte vieles in ihm an, was lange geschwiegen hatte“[1]. Diese Anregungen sind gewiß die Empfindungen und Gedanken, die wir in der Lucinde bei der Erwartung der Nachkommenschaft finden, die Erziehungsfragen und ähnliches[2], wie ganz allgemein die Sehnsucht nach einem Weibe, das ihm die sichere Ruhe geben könne, die er hier vorahnend genießt. So ist diese Episode eine ja nicht zu unterschätzende Vorstufe der Vollendung in den Lehrjahren der Männlichkeit.

Die Frucht dieser Ruhe sind die „künstlerischen Versuche“, die „in seiner Brust ein neues Zutraun weckten. In dem vorahnenden Genuß dieser Ruhe „erweichte sich sein Gefühl und floß mächtig wie ein großer Strom, wenn das Eis schmilzt und bricht und die Wogen mit neuer Kraft sich durch die alte Bahn reißen“[3]. Es ist nichts anderes als der Wunsch nach der gesicherten Fortsetzung des Zustandes in Dresden, wenn es jetzt heißt: „Er sehnte sich nach einer Heimat und dachte an eine schöne Ehe, die mit den Forderungen der Kunst nicht streiten sollte“; man durfte nur nicht verlangen, daß er die vielleicht in Betracht kommende Frau lieben sollte. „Denn der Begriff und selbst der Name der Liebe war ihm überheilig und blieb ganz in der Ferne.“ Diese Frau war eben als Ersatz Charlottens gedacht, da sie keine Caroline sein konnte, die einzig war, und Dorothea noch nicht in Erscheinung getreten war.

Und noch etwas war die Folge dieser neuen Erkenntnis der Frau als guter Kameradin: wir erinnern uns, daß die Unmöglichkeit, in der Beziehung zum Weibe die sinnliche Begierde und ihre Erfüllung loszulösen von den höheren Forderungen an den „Menschen“ in den Liebesobjekten seine früheren Verhältnisse so aufreibend und zerstörend gemacht hatte. Jetzt hatte er Beziehungen zu einem Weib, das erhaben war und vor dem er alles Verlangen in sich getötet hatte, und zu einem anderen, das ihm ein Kamerad war im Alltag und ihn gar nicht störte, wenn die Kunst ihre höheren Forderungen geltend machte. Mußte es da nicht möglich sein, ebenso bei wieder anders gearteten Weibern

[1] Lucinde, S. 184. [2] Entscheidend wurde dafür die mütterliche Hingabe Dorotheas an ihren kleinen Sohn Philipp Veit, den späteren Maler, den sie beim Verlassen des Hauses mitnahm in die wilde Ehe mit Friedrich. [3] Lucinde, S. 185.

die Befriedigung des sinnlichen Triebes zu erlangen, ohne jede Beziehung zu seinem eigentlichen Wesen? Und so gehört ganz konsequent an diese Stelle in der Lucinde das Bekenntnis: „Ein andres Mal lachte er laut über seine alte Heftigkeit nach so langem Enthalten, da ihm eine schnelle Gelegenheit einen frischen Genuß anbot und sein Gemüt durch einen Roman, der in wenigen Minuten angefangen, vollendet und beschlossen war, wenigstens von einigem Brennstoff befreite und erleichterte“[1]. Auch datieren können wir diesen Wandel. Wir kommen damit durchaus in die Zeit der Dresdener Erfahrungen. In einem Brief aus Pillnitz vom 16. Juni 1795[2] schreibt Friedrich an Wilhelm: „Nimm Dich in acht vor Übermaß in bonnes fortunes. Kommt es von selbst, so ist es eine recht artige Sache. Eine solche Erfrischung zu rechter Zeit ist äußerst wohltätig, sie verbreitet eine gewisse sinnliche Ruhe über das Leben und erquickt auch den Geist zu neuer Heiterkeit, sie gibt der Manier eine Dreistigkeit und Eleganz, die nicht zu verachten sind. Routine gibt in allen Dingen Superiorität, aber eben darum ist sie hier so gefährlich, Übermaß so leicht, und das kleinste so gefährlich. Mischt sich Eitelkeit drein und nicht bloß Sinnlichkeit, so ist der Charakter in Gefahr, verloren zu gehen“[3]. Das letztere war früher sein Fall gewesen. Caroline und Charlotte haben ihn aus dieser Gefahr gerettet.

Dieser Zustand machte ihn fähig und empfänglich für den förderlichen Einfluß, der ausströmt von dem Umgang mit Körner. Dieser schenkt ihm seine aufrichtige Freundschaft und bringt ihn in einen intimeren und aus verderblicher Isolierung lösenden Konnex mit den ähnlichen Bestrebungen nach fruchtbarer Erneuerung des Altertums, wie er sie verfolgt. Die Beziehung zu Wilhelm von Humboldt, dessen Buch über die Grenzen der Staatswirksamkeit und dessen Aufsätze über „männliche und weibliche Form“ er mit größtem Interesse las und lesen mußte, stellt vor allem diese Verbindung mit dem Zeitgeist her und bestimmt, wie ja vielfach festgestellt ist, seine eigenen Gedanken nicht unwesentlich. Freilich, bei aller Bewunderung und Nutzung (er las auch die Briefe Humboldts an Körner) blieb ihm Humboldt zu sehr „geistiges Echo“, schien ihm in Gefahr, darüber zuletzt „seine Bestandheit“ zu verlieren[4].

Das bedeutsamste literarische Dokument seiner nun gewonnenen geistigen

[1] Lucinde, S. 187. [2] Briefe S. 220ff. [3] Briefe S. 222.
[4] Vgl. auch Haym, S. 882 und 884.

Physiognomie, Bekenntnis und Abrechnung mit sich, wie er sich selbst in einem überwundenen Durchgangsstadium erscheinen mochte, ist die Rezension des Jacobischen Woldemar, die sich zu einer kritischen Charakteristik des Autors aus eben dieser persönlichen Grundlage heraus ausbauen mußte. Diese persönliche Note scharf herauszuholen, ist die Aufgabe unserer Betrachtung, gegenüber allen schon vorhandenen. Um das evident zu machen, müssen wir noch einmal auf den Aufsatz „Über die Grenzen des Schönen" zurückgreifen, der, wie wir uns erinnern, unter Hemsterhuisschem Einfluß stand, allerdings modifiziert durch Verwahrungen im Sinne von Herders „Liebe und Selbstheit". Der weitgehende Bekenntnischarakter dieses und der anderen gleichzeitigen Jugendaufsätze war evident gewesen. Der Kampf um die „Bestandheit" hatte zu seiner Forderung der Selbsttätigkeit auch im Genuß geführt. Frühe war er im rein anschauenden Genuß des „Unendlichen" in Gefahr gewesen zu versinken, und es sind die Erfahrungen seines Ringens, die sich nun in folgenden Sätzen aussprechen: „Es ist widersprechend, den Genuß zum Zweck des Lebens zu machen; denn der Mensch gelangt nur in der Natur zum Dasein, deren Gesetze den seinigen unendlich widersprechen. Das Leben ist ein ernster Kampf. Die kleinste Unmäßigkeit im Genusse bestraft sich selbst. Nach diesem Gesetz der Natur müssen Menschen, die sich zum Genuß der Liebe verbinden, ihren kurzen Rausch so hart bestrafen. Andre, die sich zu ernster Tat verknüpfen und im Genuß nur ausruhen, werden durch die Reinheit und Beständigkeit ihres Genusses belohnt." Und: der Genuß „muß frei, er darf nicht Mittel zu einem Zwecke sein. Absichtlicher Genuß wäre Geschäft und nicht Genuß. Das Heilige brauchen, heißt es entweihen". Und einfach das Unendliche postulieren, wie er es auch solange getan, ist ein Verzicht, der sich rächen muß. Es ist nicht erkennen, sondern glauben, und es ist Schwelgerei, weil es den Genuß vorwegnimmt, ehe es ihn verdient, sich erobert hat. „Nur Schwelgerei ist schädlich. Erkenntnis ist Anstrengung; Glauben ist Genuß. Die Früchte des Glaubens seien der Lohn für die Anstrengung des Denkers! Unverdient genossen werden sie sonst, wie jede Unmäßigkeit, sich selbst bestrafen." Wer nicht diesen Eroberungs- und Erweiterungstrieb besitzt, der kommt auch zu der „elenden Ausschweifung, in allem nur seinen Widerschein zu suchen". Der Verzicht auf wirkende Erkenntnis, die glaubensvolle Hingabe ist auch schuld, daß diese „gemeinen Gemüter" „bei andrer Richtung

Kunst[1] für Liebe nehmen, da doch Absicht das Freie entweiht. Die Kunst der Aspasia kann vollkommen sein, aber nie kann ihre absichtliche Kunst den Namen der Liebe verdienen. — In rasender Hoffnung größeren Gewinnes vernichtet ein anderer Liebender sein Selbst in unbedingter Hingebung. Der Unglückliche! Mit der Selbständigkeit riß er die Wurzel der Liebe aus seiner Brust." Nur durch das unverrückte Streben gegen alle Hindernisse ist die Annäherung an das Göttliche möglich.

Ganz persönlich ist der Schluß des Aufsatzes: „Eben darum ist die Rückkehr auch nie unmöglich, wenn auch die Eintracht in einer Brust noch so zerrüttet ist." So war es bei ihm im Anfang der Leipziger Zeit. „Tritt dann Vollständigkeit (= Allheit, Harmonie) plötzlich und unbegreiflich wie ein Fund ins Dasein, so schwankt der Mensch nach dem ersten Schrecken der Freude, gegen wen er sich seines Dankes entladen solle." So war seine Situation nach dem Zusammenwirken des Hemsterhuisstudiums (und seiner Ergänzungen) mit dem Erlebnis der Diotima-Caroline. „Er darf sich nicht zueignen, was seine eifrigsten Bestrebungen nicht wirkten, dessen äußere Veranlassung vielleicht so deutlich scheint; er kann einem fremden Wesen nicht das zueignen, dessen er sich als seines innigsten Eigentums bewußt ist[2]. Er hat ein neues Stück seines unbekannten Selbst gewonnen. Er danke dem unbekannten Gotte! Die gefundene Eintracht ist nicht sein Verdienst, aber seine Tat."

Zunächst macht Jacobis „Allwill" auf Schlegel einen starken, aber mehr berauschenden als klaren Eindruck. Jene Vergöttlichung des menschlichen Wesens als unmittelbar Gott erkennendes und deshalb ihn genießendes Subjekt hat es ihm angetan, wie eine erhabene Dichtung, ohne daß er mit seiner Art dieser Glaubenskraft irgend nachkommen könnte[3]. „Wir wenden (gewiß einmütig) unsere Blicke zuerst auf den Geist eines unvollendeten, unerforschlichen aber geistvollen Werkes. Der Künstler ist mir dadurch zuerst merkwürdig geworden. Ich verstehe das Werk nicht; doch ist mir schon jetzt klar, daß das Gefühl unserer göttlichen, höheren Natur in uns es ganz durchdringt, die Seele desselben ist." Schlegel scheint sich dann nicht mehr sehr eingehend mit dem Werk be-

[1] = künstlich zubereitete Liebe; s. oben S. 115 und 193, Caroline Rehberg.

[2] Das ist genau das Bekenntnis gegen Caroline im nächsten Jahr, oben S. 271, Caroline, S. 175.

[3] Juli 1792, Briefe S. 49.

faßt zu haben, denn im Oktober 93 schiebt er ihm eine andere „Vernunft" unter, als die Jacobi vertritt. Wilhelm hatte geschrieben, der Allwill führe alles auf Empfänglichkeit zurück. Damit hatte er durchaus recht. Die Vernunft ist Jacobi ein Organ des Glaubens als der wahren und letzten Erkenntnis, das den Sinnen koordiniert ist und der Erfassung des Übersinnlichen dient, wie diese der des Sinnlichen. Friedrich verwundert sich, wie einer behaupten könne, daß ein Werk, „dessen Seele das Ideal und dessen einziger Inhalt die Vernunft ist, alles im Menschen auf Empfänglichkeit zurückführe[1]". Er suggeriert ihm eine Tatkraft, die er mit dem Begriff der Vernunft schon zu verbinden gewohnt war. Notgedrungen greift er wieder zu dem Werk und schon im November nimmt er, während jetzt Wilhelm die „Göttlichkeit" zugegeben hat, alles gewunden genug zurück. Jetzt heißt es ganz nach Wilhelms Meinung: „Jacobis Vernunft ist eins mit der feinsten Sinnlichkeit, aber vielleicht nicht ganz mit dem Verstande. . . . Er überläßt sich der Leitung der Empfänglichkeit so hingegeben, daß sie ihn nicht bloß in die seltsamsten Eigenheiten führt. Nein, er glaubt an glatte Strafe und niederes Vorurteil wie an das Höchste." Friedrich weiß von da ab, daß er sich mit Jacobi wird auseinandersetzen müssen, wenn er sich wieder einmal energisch in ihn vertieft. Bei Gelegenheit der Ausgabe der 2. Auflage des Woldemar von 1794[2] schreibt er deshalb an den Bruder[3]: „Ich bin aber standhaft bei der Versuchung geblieben und habe ihn nicht gelesen." Künstlerische und stilistische Bedenken äußert er gelegentlich zwischendurch[4].

Als nun aber Reichardt, nachdem Fichte verzichtet hatte[5], ihm die Rezension eines Neudrucks der 2. Auflage des Woldemar von 1796 anbot, hielt er die Gelegenheit zu der innerlich immer notwendiger gewordenen Auseinandersetzung für gekommen[6]. Humboldts Rezension hat er nach eigenem Geständnis zu dem Zweck „wieder gelesen", sie befriedigt ihn aber nicht. „Ich glaube auch sehr deutlich eine Nebenabsicht darin zu finden." Diese Nebenabsicht ist wohl die Angliederung und Empfehlung des Moralsystems der kritischen Philosophie[7]. Er hat aber auch an verschiedenen Stellen sachliche Anregungen gefunden, die er weiter ausgeführt

[1] Briefe S. 126.
[2] Die Humboldt in der Jen. Allg. Lit.-Ztg. 1794, 3, S. 801, besprach.
[3] Briefe S. 183, 9. Mai 94. [4] Briefe S. 150 und 201.
[5] Fichtes Leben II², S. 519, Jugendschr. II, S. VII. [6] Briefe S. 288.
[7] Insbesondere Akademieausgabe von Humboldts Schriften, Bd. 1, 1903, S. 303.

hat, vor allem zur Charakterisierung des Verhältnisses Woldemar-Henriette[1]. Die Rezension erschien in „Deutschland" 1796, 3. Bd., 8. St., S. 185 ff.

Was er an dem Jacobischen Werk zuerst lobt und loben muß, ist seine radikale (die radikalste der Zeit überhaupt) Gegenstellung gegen die Aufklärung: das Thema des „innigsten Strebens nach dem Unendlichen, des uneigennützigen Triebes einer reinen Liebe"[2]. Ist es doch auch ein Werk, „wo die Dichtung die Ideen nur wie eine leichte Hülle zu umschweben scheint und den unsichtbaren Gott allenthalben durchschimmern läßt". „Jede Erhabenheit des Charakters kommt von überschwenglicher Idee" (Allwill). Als ein Feind jeder Art von philosophischem Formalismus ist er dem Hemsterhuisschüler sogar im Grunde lieber als selbst „unsere größten Denker, die nicht ganz frei sind von Abgötterei mit der Vernunft" (Kant ist gemeint, wie wir unten sehen werden). Ist doch die Erbsünde der modernen Bildung die Trennung und Vereinzelung der menschlichen Kräfte. In polemischer Rücksicht[3] ist seine Philosophie deshalb ersprießlich[4].

Nun aber trifft die Kritik sofort den Punkt, auf den es ihm in seiner ganz persönlichen Stellung ankam: Woldemar war ihm zu sehr ein Spiegel seiner selbst, wie er sich innerlich überwunden glaubte, als daß er nicht mit aller Energie seines Selbsterziehungsprinzips ihn hätte vernichten müssen. „Was ihn anzog, dem folgte seine ganze Seele; darin verlor er jedesmal sich selbst"[5]. Aber „mit dem bloßen Streben nach dem Unendlichen ist die Sache doch gar nicht getan"[6]. Die unaufgelöste Dissonanz, beruhend auf der unheilbaren Zerrüttung und Selbstverachtung Woldemars, empört ihn. Glaubte er doch fest an die Erlösung, die er selbst gefunden hatte. Das Mißtrauen zwischen Henriette und Woldemar kennt er allzugut. So waren auch seine früheren Freundschaftsbeziehungen zu Frauen gewesen. Dem stand nun sein wahres Freundschaftsverhältnis zu Caroline gegenüber. Wo war da die Delikatesse der Freundschaft? „Sie reden unaufhörlich von hohen Idealen der Freundschaft und erörtern das förmlich, worüber sich wahrhaft delikate Menschen stillschweigend verstanden haben würden." Und wie früher für ihn, so ist es auch für W. nicht schwer,

[1] a. a. O. S. 292 ff., 295, 306. [2] Siehe auch oben S. 276, Zeile 20.
[3] Siehe oben S. 259. [4] Vgl. auch Jugendschr. II, S. 86.
[5] Von ihm selbst gesperrt. [6] S. 75

„die Freundschaft für Henrietten mit der Neigung für Alwine zu vereinigen. Ein Weib zu lieben, gleich als wäre sie ein Mann; von einem Freunde geliebt zu werden mit weiblicher Nachsicht und Anbetung; das war es eben, was sein verzärteltes Herz begehrte." Er hatte jetzt zu tiefe Einblicke getan in wahre Weiblichkeit (in Dresden vor allem), um die abstrakte Unnatur der Henriette, wie sie nun einmal gezeichnet war, zumal nach dem bestätigenden Unbehagen Humboldts, noch gelten zu lassen. „Henriettens Freundschaft soll keine Liebe sein und ist doch offenbar nichts anderes." „Zur Freundschaft aber, welche sich nicht auf gegenseitige Abhängigkeit gründen darf und von jeder Beziehung auf Bedürfnisse so rein als möglich erhalten werden muß, ist sie nicht selbständig genug." Sie ist wahrlich keine Caroline. An diese denkt er denn auch, wenn er meint: „Zwar könnte es wohl eine Freundschaft zwischen einem Manne und einer Frau geben, die durch ihre Leidenschaftlichkeit der eigentlichen Liebe ähnlich schiene und doch wesentlich von ihr verschieden wäre. Nur müßte der Mann, um einer solchen Freundschaft fähig zu sein, kein sinnlicher, eitler, durch und durch gebrechlicher Woldemar, sondern Herr seiner selbst sein. Die Frau müßte sich nicht nur über den Horizont der Weiber, die nur in ihrem Geliebten und in ihren Kindern leben, erheben können und fähig sein, Ideen tätig zu lieben, nicht bloß müßig darüber zu räsonieren; denn Freundschaft ist ja eben eine gemeinschaftliche Liebe, Wechselbegeisterung; sondern auch reif und sicher über die Bedürfnisse und Besorgnisse des Mädchens erhaben sein." Und nichts erscheint ihm (all-) gemeiner, als „jene Freiheit mordende grenzenlose Hingebung, welche Jacobi so oft als die schönste weibliche Tugend anpreiset, wiewohl eben sie die Wurzel der Tugend selbst vernichtet". Dieses „sein angeblich unerhörtes Ideal von Freundschaft wird nur zu oft in gemeinen Ehen realisiert: innigste Vereinigung auf Kosten der Selbständigkeit". Woldemar, dem alle Menschen, die er „liebt", nur dazu dienen, sein Ideal subjektiver Vollkommenheit auszubauen, ist ihm ein „geistiger Wollüstling". „Jene feine Wollust macht ihn zum groben Egoisten." So genießt er Alwine „und es ist empörend, wie er sich noch freuen darf, daß er sie nur besitze, ohne von ihr besessen zu werden". — „Das Zarteste selbst wird undelikat, weil es uns seine selbstische Befriedigung malt." Es muß dem an wahrer Kraft fehlen, der „eines solchen Zauberkreises bedarf, um darin zu existieren". Daß die Beziehung auf Hemsterhuis für diese

geistige untätige Wollust nicht zu Recht besteht, haben wir oben[1] gezeigt, wenn auch Jacobi sich auf sie stützt.

Daß nicht nur Jacobi, sondern er selbst in einem früheren Stadium gerichtet wird, zeigt denn auch das Verweilen der Kritik bei Woldemars grüblerischer „Spekulation über sich selbst". „Dieses Grübeln ist das beste Mittel, einen ohnehin kranken Geist ganz zu schwächen und zu verderben, wie beständiges Medizinieren den Körper entnervt." Dieser Woldemar erscheint nur da rastlos tätig, „wo man nicht den geringsten Widerstand findet, in den Räumen der Einbildungskraft"; er „macht sich ein angelegentliches Geschäft daraus, seine Gefühle aufs sorgfältigste zu registrieren". — „Überall tritt ihm nur der unfruchtbare Begriff des Unendlichen entgegen, dessen eingebildeter Genuß ebenso undarstellbar ist als er selbst." Seine ganze Entwicklung wäre Friedrich wie ein törichtes Spiel, wenn ein solch „verzärteltes Herz" sich „kraft seines sittlichen Genies"[2] „zum allgemeinen Gesetzgeber für die Kunst des Guten konstituieren" dürfte.

Nachdem Schlegel dieses persönliche Gericht abgehalten hat, ist er nicht so ungerecht, zu verkennen, daß das Poetische nur Mittel ist, die philosophische Absicht des Werkes zu verwirklichen und daß deshalb die Charaktere nicht nur nach psychologischen Gesetzen zu beurteilen sind[3]. Aber auch hier vermißt er die „philosophische Einheit, welche nur aus der durchgängigen Beziehung auf ein befriedigendes philosophisches Resultat entspringen kann". Auch die Philosophie ist nur Mittel zum Zweck. Und die Einheit ist nur die „des Geistes und Tons, eine individuelle Einheit". Vortrefflich und wohlwollend hatte Humboldt diese individuelle Einheit dem Leser präsentiert[4]: „Es kann auch philosophische Systeme geben, welche mehrere Tatsachen zugrunde legen. Von dieser Art ist nun ganz und gar diejenige, welche der Herausgeber der Briefsammlung Eduard Allwills als die seinige schildert. ‚Was er erforscht hatte, sagt er in der Vorrede zu diesem Buche von sich selbst, suchte er sich selbst so einzuprägen, daß es ihm bliebe. Alle seine wichtigsten Überzeugungen

[1] S. 221.

[2] Nach Jacobis Lehre empfängt die Sittlichkeit ja ihre Gesetze durch die sittliche Empfindung und Handlung der Guten, wie die Kunst ihre Gesetze durch das Genie.

[3] Daß sich auch hier Humboldt befriedigt zeigte, ist gewiß ein Grund seiner Unzufriedenheit mit dessen Rezension.

[4] Humboldt hatte diese Einheit aus der interpretierenden Heranziehung der übrigen Schriften hergestellt.

beruhten auf unmittelbarer Anschauung, seine Beweise und Widerlegungen auf zum Teil (wie ihn däuchte) nicht genug bemerkten, zum Teil noch nicht genug verglichenen Tatsachen. Bei einer solchen Theorie gibt es keine andere Art der Überzeugung, als daß ich den anderen in eben die Lage versetze, in der ich selbst einer solchen Anschauung teilhaftig, mir einer solchen Tatsache bewußt wurde'[1]. Er mußte also, wenn er seine Überzeugung anderen mitteilen wollte, darstellend zu Werke gehen[2]. Inwiefern nun jede unmittelbare Anschauung alle Erklärung ausschließt, die niemals andere, als mittelbare Einsicht gewährt, und inwiefern das, worauf diese Anschauungen und Tatsachen beruhen — wenn das, was sich darauf gründet, auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen soll — nicht einem Einzelnen, sondern der Menschheit angehören muß — insofern bestimmt der Verfasser die Absicht seiner Schrift noch näher dahin: ‚Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen'[3]. Gewiß nicht bloß ein erhabener Zweck, sondern auch ein schwieriges Unternehmen! Wem es gelingen soll, der muß selbst eine hohe Menschheit in sich tragen, muß oft und streng sich selbst geprüft und mit ruhiger Beurteilung das Zufällige seines Wesens von dem Notwendigen geschieden haben, wodurch er unmittelbar mit der Menschheit in ihrer reinen idealischen Gestalt verwandt ist"[4]. Humboldt war nicht abgeneigt, diese Voraussetzung Jacobi zuzubilligen. Schlegel konnte das nach dem oben Dargelegten nicht. Sein kritischer Geist konnte sich die Schwäche der begrifflichen Argumentation an sich auch nicht gefallen lassen: „Wenn es auch nicht der erste Blick auf das Werk selbst lehrte, so würde es schon aus der Erläuterung und Entstehungsgeschichte jener Absicht in der Vorrede zum Allwill erhellen: daß hier unter ‚Menschheit' nur die Ansicht eines Individuums von derselben verstanden werde; und daß es also eigentlich heißen sollte: ‚Friedrich Heinrich Jacobiheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, aufs gewissenhafteste vor Augen zu legen'"[5]. Jacobi ist für Schlegel danach überhaupt kein Philosoph. Denn es fehlt ihm die subjektive Bedingung aller Philosophie, die sokratische Wissenschaftsliebe, die auch Hemsterhuis vorausgesetzt hatte. Dieses uneigennützige, reine Interesse an Erkenntnis und Wahrheit, diesen „logischen Enthu-

[1] Akademieausgabe, Bd. 1, S. 289 f. [2] Vorrede des Allwill.
[3] Woldemar, 1, XVI in der Ausgabe von 1794, 1, I in der von 1796.
[4] Humboldt, a. a. O., S. 290. [5] Jugendschr. II, S. 83.

siasmus" hat Jacobi nicht. Er mißbraucht die Wissenschaft, wie Woldemar seine Geliebte, indem er an die Stelle dieses objektiven Imperativs einen individuellen Optativ setzt. Da das Unsichtbare ihm nicht Triebfeder und Leitfaden wackerer Tätigkeit, sondern der „volle, wirkliche Genuß des Unsichtbaren" das Ziel seines ganzen Wesens war, konnte er nur durch Mißtrauen in seine Liebe und Zweifel an der Realität ihres Gegenstandes bewogen werden, sich aus sich selbst herauszureißen und nach außen hin tätig zu sein. Nur ein Angriff und Aufmunterung von außen konnte ihn weiter zur äußeren Tätigkeit zwingen. Man hört hier die frohlockende Stimme eines Siegers, der nach den ersten Erfolgen seiner Sache schon zu gewiß ist. Denn wir wissen, daß er noch sein ganzes Leben hindurch unter der gleichen Verdammnis stehen sollte.

Der „Vernunfthaß" Jacobis wird jetzt charakterisiert. Die positive Glaubenslehre, welche er den Ansprüchen der Vernunft gegenübersetzt, „kann durchaus nicht für philosophisch gelten. Wäre es ihm bloß darum zu tun gewesen, seine Liebe, gleichviel wie, zu befriedigen: so würde er gegen die Vernunft wenigstens das Mitleiden eines großmütigen Siegers bewiesen haben, nachdem er auf ihre Unkosten zum Ziele gelangt war. Er hätte sich unmöglich bei Widersinnigkeiten wie eine Anschauung des Unendlichen und eine Anschauung, welche das Zeichen ihrer Objektivität mit sich führt, beruhigen können" (bei Hemsterhuis kann selbst die Seele in der Ewigkeit nur eine Anschauung an die andere reihen. Subjektiv ist sie insofern, als sie gebunden ist an die Schranken der Sinne). „Beides liegt in der Tatsache des Unbedingten als dem Fundament des Wissens." Als Fundament kann er das Unbedingte auf keinen Fall gelten lassen. Selbst jede Elementarphilosophie, die auf eine Tatsache zurückführt, ist schlecht fundiert, weil das Wesen der Tatsache das Unbedingte ist und dies nicht zu erweisen ist. Auch auf einen einzigen Erweis darf keine Philosophie gebaut werden, weil ja „jeder Erweis schon etwas Erwiesenes voraussetzt". Ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender Wechselerweis wäre allein brauchbar. So sympathisch, polemisch und zeitlich notwendig also die „Geistigkeit" Jacobis ist, die er gemeinsam hat mit Plato und Hemsterhuis, so wenig ist er ein Genie, denn die Verfassung seines Innern ist „nicht echt republikanisch": „das theologische Talent herrscht mit unumschränktem Despotismus über das philo-

sophische und poetische." Es fehlt ihm also die Harmonie des ganzen Menschen.

Dadurch nun, daß er so verführerisch in Darstellung und Ausdruck ist, werden diese darstellenden Werke Jacobis unmoralisch. Denn die reine Wahrheitsliebe ist die „eigentümliche Sittlichkeit des Denkers". Der verführerische Geist dieser vollendeten „Seelenschwelgerei und grenzenlosen Unmäßigkeit" verrichtet trotz seines „edlen Ursprungs alle Gesetze der Gerechtigkeit und der Schicklichkeit . . . Aller Luxus endigt mit Sklaverei, wäre es auch Luxus im Genuß der reinsten Liebe zum heiligsten Wesen[1]. Auch bei diesem und ganz vorzüglich bei diesem Genuß ist sparsame Mäßigung und strenge Wachsamkeit notwendig, damit, was nur kurze Erfrischung nach getaner Arbeit sein sollte, nicht in Müßiggang ausarte und die natürliche Trägheit des Menschen die Willenskraft nicht heimlich umstricke und unterjoche. . . . Der Weichling, welcher anbetende Liebe als das eigentliche Geschäft seines Lebens treibt, muß mit seiner bequemen Tugend, welche weder gerecht noch tätig zu sein braucht, endlich allen Begriff von Willen verlieren und selbst vernichtet in die Knechtschaft fremder oder eigner Laune sinken." Nicht ohne berechtigte Ironie charakterisiert er aus der angeblichen „Freiheit" des vernünftigen Instinkts[2] Jacobis Sittlichkeit als „Liebe oder Gnade". „Auch scheint er von keiner Tugend zu wissen, welche Gesetze ehrte und sich in Taten bewiese" und scheidet seinen „kategorischen Imperativ"[3] von dem Kants ab.

Eine solche Philosophie, „deren Grund und Ganzheit selbst nicht philosophisch, sondern persönlich ist, läßt sich nicht systematisieren, sondern nur charakterisieren".

Die angedeuteten Grundzüge einer solchen Charakteristik sind wieder sehr persönlich schlegelisch und daher auch die resultierenden Urteile. Die Förderung des jugendlichen Hangs zur Einsamkeit durch eine „seelenlose Umgebung" wird hervorgehoben, ebenso der gefährliche Indifferentismus gegen alle Formen. Am Altertum hat er nur die Natürlichkeit und den lebendigen Zusammenhang des Verstandes und Herzens gesehen, nicht das Klassische und Vollendete, die gesetzlich-freie Gemeinschaft. „Freundschaft aus Hoffnung unbedingter Vereinigung. Vergötterung der Weiblichkeit wegen . . . des Hanges zur grenzenlosen Hingebung; ebenso empörend, wie

[1] Vgl. oben S. 215. [2] Siehe auch Humboldt, a. a. O. [3] Siehe oben S. 289.

vorher die Verachtung wegen vermeinter Unfähigkeit zur Begeisterung der Liebe." Ganz unvermittelt setzt er denn auch sein eigenes neues Ideal für die Lebensführung dahinter: „das Streben nach dem Unendlichen sei die herrschende Triebfeder in einer gesunden tätigen Seele: eine Reihe großer Handlungen wird das Resultat sein. Gebt ihr noch ein ebenso mächtiges Streben nach Harmonie und das Vermögen dazu: so wird das Gute und das Schöne sich mit dem Großen und Erhabnen zu einem vollständigen Ganzen vermählen." Jacobi aber kann nur endigen mit dem Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit. Da der Verfasser dieser gewiß nicht liebevollen Rezension sich aus dem Zustand der Abfassung heraus als tätigen Menschen überschätzt, hat er sich selbst damit das Urteil gesprochen, das er denn auch selbst an sich vollziehen sollte.

Ganz gewiß wurde Friedrich bei der Woldemarrezension mit bedingt durch einen anonymen Aufsatz, den er in Niethammers Philosophischem Journal von 1796[1], ungefähr zur selben Zeit mit dem Angebot Reichardts, die Rezension zu übernehmen[2], las. Die Lektüre und Besprechung des Woldemar erfolgte ja mit einer bei Schlegel unerhörten Schnelligkeit. Dieser Aufsatz führte ihm die Hemsterhuissche Grundanschauung wieder lebendig vor Augen, aber mit besonderer Betonung der Selbständigkeit, der Notwendigkeit des Kampfes um die Vollendung in Harmonie. Der Aufsatz führt den Titel: „Einige Gedanken, veranlaßt durch das Lesen der Bekenntnisse einer schönen Seele (Wilhelm Meisters Lehrjahre, 6. Buch)". Der Goethesche Roman war gerade 1795—1796 bei Unger in Berlin erschienen. Der Aufsatz besteht aus vier Abschnitten, von denen die drei ersten den 4., der allein von der schönen Seele handelt, vorbereiten. Der 2. Teil spricht „Über die Liebe als Grundtrieb der Menschheit"[3]. Die Anschauungen, welche hier entwickelt werden, sind so rein schlegelisch, daß ich zeitweilig an ihn als Verfasser gedacht habe, besonders, weil es auffällt, daß in der Journalrezension gar nicht auf diesen Aufsatz, der ihn interessieren mußte, eingegangen wird. Wilhelm Meister war ihm schon im Juli 1795 nahegekommen[4]. Aber andere Gesichtspunkte, besonders, daß keine so direkten Parallelen in den Briefen sich finden, wie sonst wohl und daß von dem Plan und dessen Ausführung nicht die Rede ist in den Briefen,

[1] Bd. 4 (erster des 2. Jahrg. 1796), 3. Heft, S. 185.
[2] Frühsommer 1796. [3] S. 187.
[4] Siehe Briefe S. 231 und 248.

lassen den Gedanken bald wieder aufgeben[1]. Auch die günstige Erwähnung Jacobis spricht gegen ihn, wie Stilistisches.

Hier heißt es also nun u. a.: „Der Grundtrieb der Menschheit, den wir Liebe nennen, vereint das lebendigste Selbstgefühl mit dem innigsten Gefühl für alles, was ich nicht selbst bin, in einem Streben der höchsten Vereinigung und Verähnlichung des Alls mit sich selbst. Daher ein Suchen nach Spuren seiner Selbst in allem um sich her, nach Beziehungen, Berührungspunkten, Medien der Vereinigung durch Empfangen und Geben, bis etwan eine unendliche Fülle von Mannigfaltigkeit in reiner Einheit zusammengefaßt die unendliche volle Befriedigung gewähren möchte." Je umfassender dieser Trieb wirkt, um so mehr führt er vom Selbstischen ab, „um nur Menschheit darzustellen, ohne alle Individualität und ohne die Schranken, welche die eigentümliche Art meines Daseins dem reinen vollen, menschlichen Fehlen und Wirken setzt". Die unentwickelte Anlage ist (wie bei Dalberg) in allen Menschen angelegt.

„Seine Menschheit fühlen, heißt: diesen mächtigen Zug der unendlichen Liebe spüren, der aus den geheimsten Tiefen unseres Wesens sich hervorregt." Vgl. dazu Schlegels Fragment[2]: „Nur durch Liebe und durch das Bewußtsein der Liebe wird der Mensch zum Menschen" und das andere: „Ein wahrer Mensch ist, wer bis in den Mittelpunkt der Menschheit gekommen ist"[3]. In schlegelisch klingenden Antithesen heißt es von der Liebe: „Sie verleugnet alles in sich selbst, nur das eine Selbst nicht, welches alles verleugnet, sie opfert alles willig auf, was ein Opfer zur Rettung dieses reinen Selbst werden kann. Das reine Selbst aber kann und soll nie ein Opfer werden." Findet der Mensch, der von dieser Liebe getrieben ist, kein Verständnis, so wird der Trieb gehemmt. „Er kann nicht empfangen, nicht geben, mit einem Wort, nicht lieben. Denn Liebe besteht nur durch Gegenliebe. . . . Seine Selbstheit leidet Abbruch ohne ein zweites Selbst", worauf sein Trieb sich richten kann. „Das Selbst ist selbst diese Liebe."

In dem Abschnitt „Wendungen und Wirkungen dieses Triebs" wird ausgeführt, wie durch die entgegenwirkende Kraft der Mensch „in größere

[1] Nur 1796, 27. Mai, äußert er die Absicht, den Oppositionsblättern „ein paar Blätter über die harmonische Ausbildung" zu geben; zu den Oppositionsblättern gehört ja nun das Journal nicht, aber es erschien im selben Verlag, bei Michaelis in Neustrelitz.

[2] Ideen Nr. 83. [3] Nr. 87.

Spannung gesetzt" wird und das Objekt zu erobern sucht oder sich gegen sich selbst wendet, „an dem Veränderlichen in sich selbst anzufangen". Glücklich der, der in diesem Ringen nichts an Energie verliert; weh dem Schwachen, der nun das Unveränderliche zu verändern sucht und in der Richtung fehlgreift[1]. So muß es gelernt werden: lieben und geliebt werden[2]. „Dies zu lernen ist das würdigste Ziel aller echten Lebensphilosophie." Daß die Goethesche schöne Seele nicht in abstrakter Idealverkörperung gezeigt wird, daß „reine kräftige Menschheit durch das Organ der schwachen hinfälligen Menschlichkeit wirkt, der edle Trieb mit niederem Verlangen kämpft", ist ein großer Vorzug. Diese Verirrungen der schönen Seele „warnen und wahren den Leser vor der Gefahr jener täuschenden Überredung, daß er vollkommen sei und handle, weil er sich doch eines reinen, lebendigen Strebens nach sittlicher Güte und Vollkommenheit bewußt ist".

Wenn man nach Minor[3] in den Fragmenten „Jacobi" in Windischmanns Ausgabe der philosophischen Vorlesungen[4] die „ersten Keime" der Woldemarrezension hat sehen wollen, so ist das ein schwer verständlicher Irrtum. Jene Fragmente gehören noch in den Zusammenhang, in dem sie dort stehen und damit, wie weiter unten zu zeigen sein wird, in das Jahr 1799, wo sie offenbar bei Gelegenheit von Jacobis Eintreten für Fichte im Atheismusstreit entstanden sind. Auf sie bezieht sich der Brief vom 7. Mai 1799 an Wilhelm[5]. Diese Andeutungen setzen schon das kritische Studium des Philosophen voraus, der seine eigenen Meinungen völlig zur Entwicklung bringen sollte, Fichtes. Auch in der Woldemarrezension selbst zeigen sich neben Schillerschem Geist schon die ersten Spuren dieses Fichteschen. Wer Friedrich nahestand, mochte wohl verwundert und empört die, wie wir sahen, durchaus richtigen Feststellungen kolportieren, von denen Herder in einem Brief an Jacobi vom Dezember 1798 spricht: „Den Sch . . . knecht Fr. Schlegel oder Flegel vergiß ganz und gar; warum muß er mit Dir und Richter einen Vornamen führen? Aber eben dieser Vorname sage Dir Friede. Vergib ihm; er wußte wahrhaftig nicht, was er tat. Man hat mir gesagt, daß er Deine Werke mit dem größten Entzücken gelesen und sich immer tiefer hinein-

[1] Vgl. zu der Erfahrung dieser Sätze Briefe S. 101 und 108 in der Bemühung um Caroline, ferner Briefe S. 96, Nr. 28.

[2] Vgl. auch Briefe, S. 108, Gebet um Liebe.

[3] Jugendschr. II, S. VII. [4] II, S. 418f. [5] Briefe S. 421.

gelesen, bis er Dir zum Dank die Rezension herausquoll“[1]. Die Tatsachen sind richtig und doch wußte er genau, was er tat; er mußte es tun, nur nicht mit der Lieblosigkeit und Öffentlichkeit. Jacobi selbst fühlte sich schwer getroffen, an welchem Punkte, zeigt sein Brief vom Nov. 1796 an Herder, in dem er Friedrich einen seltsamen „Terroristen des kategorischen Imperativs“ nennt. Er habe in seiner Herzensdummheit nur noch begieriger auf den Woldemar gemacht. „Aber höchst grausam ist es doch von diesem Menschen, daß er erst so ängstlich und umständlich meine Unschuld dartut, indem er zeigt, daß ich so ganz von Natur das häßliche und verächtliche Ding bin, das man vor Augen hat und dann doch auf die unglückliche Mißgeburt zuschlägt, als wenn sie sich selbst gemacht oder bestellt hätte[2]“. Er hat durchaus recht, nur verstehen wir eben die Tat des Lieblosen als eine Selbstaburteilung und Selbstrichtung besser und im letzten Grunde wahrer. An seinem Imperativ lag Jacobi das Meiste. Schlegel dagegen nur an der Rettung der Tat vor dem schwelgenden Genuß. Und eben dieses Bedürfnis hatte ihn schon damals zu Fichte getrieben.

Durchaus in Fichteschen Gedankenkreisen sich bewegend, spricht er seine Meinung über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit in Anlehnung an die Andeutung der Woldemarrezension aus in der Kritik des von Fichteschem Geist erfüllten Niethammerschen Philosophischen Journals. Er äußert seinen Zweifel gegen die Behauptung Niethammers in seinen Briefen über Religions-Indifferentismus, daß die Religion willkürlich sei: „Dem Rez. scheint sie mehr eine beneidenswürdige Belohnung als ein pflichtmäßiges Hilfsmittel der Tugend.“ Gewiß ist sie ein „Produkt der Freiheit“ und „je freier, je religiöser“. Da aber jede einzelne Religionsäußerung ein „wesentlicher Bestandteil eines einzigen und unzertrennlichen Akts ist; der gesamte religiöse Zustand eines Individuums hingegen durch das Maß seiner wirklichen Moralität, durch den Grad seiner Annäherung zum Ziel der Sittlichkeit bestimmt wird, so ist es unsinnig, sich einen Gott (willkürlich) zu erkünsteln oder einen sich geben zu lassen, mag die Vorstellung desselben auch noch so sublimiert sein. Er ist ein Abgott. Gott muß für jeden durch seine freie Tätigkeit (als ungewolltes Resultat) werden.“ Wie geschieht das? „Um das Sitten-

[1] Koberstein IV, S. 836, 30. [2] Koberstein IV, S. 841 f. Goethe sagte, diese Kritik sei mit eisernen Griffeln in Metalltafeln eingeschrieben. Steffens' Erinnerungen für 1799; s. Gundelfingers Ausgabe 1908, S. 173.

gesetz zu erfüllen, weil es Gesetz ist, muß der Handelnde sich dasselbe als Gesetz im strengen Gegensatz gegen die Wünsche und Einfälle seiner Willkür, d. h. als Gebot eines allmächtigen, allgerechten und allwissenden Gesetzgebers denken; welches ein einziger unteilbarer Akt ist. Soll diese Vorstellung den Menschen nicht zermalmen und in tugendtötende Geistesknechtschaft stürzen, so muß er schon in dem Maße selbständig sein, daß er seine Menschheit auch gegen eine feindliche Allmacht kämpfend behaupten könnte." Der wirkliche Mensch kann nicht alle Schranken plötzlich überspringen, sondern nur Schritt für Schritt überwinden. In Anlehnung an den Stufengang der theoretischen und praktischen Funktionen Fichtes in der Wissenschaftslehre wird hier mit Benutzung der ähnlichen Andeutung aus dem Hemsterhuisischen Vorstellungskreis ein sittlicher Vervollkommnungsweg gezeigt, der schon 1796 für ihn feststeht, während das verwandte Moralsystem Fichtes erst 1798 erschien. Die moralische Individualität ist dazu da, den Menschen auf jeder Stufe zu stärken, damit er nicht vor der Unerreichbarkeit des Ideals zusammenbricht. Die notwendige Folgerung ist, daß jeder Mensch auf jeder Stufe der Annäherung eine „eigene Religion" hat und so läßt sich daraus eine religiöse Bildungsgeschichte entwickeln. Jedenfalls ist der größte Vorzug der Kantschen Moral, die der Urquell all dieser Gedanken Fichtes, Schellings und Schlegels ist, „daß sie aus dem Begriff der moralischen Handlung alle Passivität verbannte"[1].

Der Fichtesche Einfluß beginnt im Sommer 1795 sich geltend zu machen und nimmt dann schnell zu. Von Fichte waren damals erschienen: 1792 die „Kritik aller Offenbarung", 2. Aufl. 1793; die politischen Schriften: „Zurückforderung der Denkfreiheit" und die zwei Hefte „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" 1793, schließlich 1794 die „Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre" und die Jenaer moralischen Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten". Schlegel hat sofort alles gelesen. Gleich die erste Äußerung in den Briefen zeigt, was Fichte zunächst bedeutet: die Erlösung in dem Ringen der festwerdenden Anschauungen, die wesentlich von Hemsterhuis bestimmt sind, mit Kant über Schiller (und Humboldt) hinweg, wie wir es gezeigt haben. Am 17. August 95 schreibt er an Wilhelm: „Deine heftige Anti-Kantik erinnert mich an unsere Verwandtschaft. Laß Dich umarmen[2]. Ich bin auf dem

[1] S. 103. [2] Siehe oben S. 1.

Punkt, wo ich weiß, daß ich durch eine Anstrengung, die nur angenehm sein kann, mein Ziel erreichen kann. Auch muß ich früher oder später durch. Schiller und Humboldt pfuschen viel in der Metaphysik, aber sie haben den Kant nicht verdaut und leiden nun an Indigestion und Kolik. Der größte metaphysische Denker, der jetzt lebt, ist ein sehr populärer Schriftsteller. Das kannst Du aus den berühmten Beiträgen sehen, in welchen Rehberg gespießt wird[1]. Vergleiche die hinreißende Beredsamkeit dieses Mannes in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten mit Schillers stilisierten Deklamationsübungen[2]. Er ist ein solcher, „nach dem Hamlet (!) vergebens seufzte: jeder Zug seines öffentlichen Lebens scheint zu sagen: dies ist ein Mann." Und gleich darauf: „Künftiger Sommer ist für den Kant bestimmt", d. h. natürlich, für seine endgültige Stellungnahme zu ihm. Nach diesem Zeugnis kann also nur Fichte derjenige sein, der ihn auf den „Punkt" gebracht hat. Daß es nicht die beiden genannten Schriften sind, die das Wunder gewirkt haben, geht auch aus dem Wortlaut hervor. Erinnern wir uns aber nun, daß im Herbst 1795 der Studiumaufsatz abgeschlossen wurde[3] und daß dort ersichtlich im letzten Augenblick einige Fichtesche Einsprengungen hineinkamen. Das Gute, das sich in der Definition des Schönen als der angenehmen Erscheinung des Guten fand und das vorher das Wesentliche war, das sich uns durch seine Seinsarten (Erscheinungen) kundgibt, dieses Gute wurde nach Fichte umformuliert: es ist dasjenige, was schlechthin

[1] Es sind die oben genannten Beiträge von 1793 gemeint und die Rehbergschen Untersuchungen über die französische Revolution, s. oben S. 86.

[2] Dazu gehört das Athen.-Fragment Nr. 137: „Es gibt eine materiale, enthusiastische Rhetorik, die unendlich weit erhaben ist über den sophistischen Mißbrauch der Philosophie, die deklamatorische Stilübung, die angewandte Poesie, die improvisierte Politik, welche man mit demselben Namen zu bezeichnen pflegt. Ihre Bestimmung ist, die Philosophie praktisch zu realisieren, und die praktische Unphilosophie nicht bloß dialektisch zu besiegen, sondern real zu vernichten. Rousseau und Fichte verbieten auch denen, die nicht glauben, wo sie nicht sehen, dies Ideal für chimärisch zu halten."

In der Unterweisung Dorotheens in der Philosophie wirkt Fichte durch seine eigene Klarheit. „Das einzige Stück Arbeit, das etwa für mich übrig bliebe, wäre der Versuch, den notwendigen und natürlichen Charakter des Philosophen überhaupt darzustellen" (als Grundlage für die Erfassung der Wissenschaftslehre durch den Laien; s. Jugendschr. II, S. 333 im Brief „über die Philosophie").

Sachlich erscheint ihm später der „große freie Stil von Lessings Leben" als die „beste praktische Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten" (Lessingaufsatz, Jugendschr. II, S. 145). [3] Siehe oben S. 259 ff.

sein soll, das reine Ich als praktisches Gebot. Es liegt absolut noch keine tiefere Auseinandersetzung vor. Die Verquickung mit den vorhandenen Vorstellungen zeigt deutlich die Fortsetzung der Definition des Guten, die bei Fichte keine Unterlage hat, wohl aber in seinem weiter entwickelten Hemsterhuisianismus. Dieses Gute ist „die Gattung, deren Arten Erkenntnis, Sittlichkeit und Schönheit sind". Das Wesentliche drängt im metaphysischen Weltganzen zur Erscheinung, zum Ausgleich mit der Bewegung, die von unseren Organen ausgeht[1]. Die Erscheinung ist beschränkt durch die Schranken der Sinnlichkeit. Auf dem Gebiete des Erkennens ist die höchste Stufe in der unmittelbaren Anschauung gegeben, die also in der Wirklichkeit als Art der Gattung „Wesenheit" gelten kann; auf dem Gebiet des Handelns ist es die höchste Sittlichkeit und auf dem ästhetischen eben die Schönheit als die in Wirklichkeit höchste angenehme Erscheinung. Die Verquickung kam natürlich auf Grund eines Vergleichs zustande: Wie dort die Wesenheit die Schranke der Sinnlichkeit, die Erscheinungswelt überwindet, so tut dies bei Fichte das Ich als praktisches Gebot: es überwindet das Ich als theoretisch Gesetztes. Das Resultat ist in der praktischen Philosophie Fichtes, die hier so momentan erweitert wird, die Tätigkeit an sich: „Die Objektivität ist nur da, um mehr und mehr aufgehoben, d. h. so bearbeitet zu werden, daß an ihr die Tätigkeit des Ich sichtbar werde. Handlung und Sittlichkeit sind ihr Charakter. Je mehr Individualität nun da ist, um so mehr Kampf und um so mehr Sittlichkeit gibt es." Auf jeden Fall hat also Friedrich die Grundlagen schon im Sommer 1795 gelesen. So unbedingt ist er von dem Gedanken Fichtes hingenommen, daß er unmittelbar unter der Lektüre des Anfangs eines neuen Aufsatzes „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache" im Philos. Journal[2] an den Bruder schreibt: „Ich wünschte, daß Du bei Deinen Untersuchungen über Sprache ꝛc. eine Abhandlung darüber von Fichte in Niethammers Philosophischem Journal lesen möchtest. Du darfst hier nicht Schillersche Scholastik fürchten: denn dieser Denker, der, wenn es sein muß, Kant und Spinoza zurückläßt, kann auch, sobald er reden will, Rousseau übertreffen[3]". Dem Bruder schien es anders, und Friedrich nimmt Januar 1796 das Resultat „blöder" Liebe zurück: „Höre, ich liebe und ehre, wo es geschieht, mit Leib und Seele, aber nicht blöd. Der Ursprung der Sprache ist nicht von dem unsterblichen Grundleger Fichte, sondern von dem Offenbarer, der durch ein lächer-

[1] Siehe oben S. 203 f. [2] 1795, 1, S. 255 ff., 287 ff. [3] Br. S. 244.

liches Versehen berühmt wurde (wie bekannt dadurch, daß diese Erstlingsschrift für ein Werk Kants gehalten wurde). Es ist ein dürftiges Ding. Der erste Gedanke ist aber doch gut. Wer nicht zeigt, wie die Sprache entstehen mußte, der mag zu Hause bleiben. Träumen, wie sie entstehen konnte, kann jeder“[1].

Das Werk, an dem sich offenbaren sollte, daß er „durch“ war, sollte ja ein ästhetisches werden[2]. Im Studiumaufsatz schon spitzt er auch die Wirkungen Fichtes auf die Ästhetik zu. Sie kann nicht mehr weit von einem objektiven Resultat entfernt sein (d. h. wieder letzten Grundes: er glaubte nicht mehr weit davon entfernt zu sein). Denn nachdem aus der Antinomie der verschiedenen vorhergehenden manierierten Theorien der ästhetische Skeptizismus hervorgegangen war, wurde dieser Vorbereitung und Veranlassung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft. „Noch ist das Geschäft nichts weniger als beendigt. Die Ästhetiker selbst, welche gemeinschaftlich von den Resultaten der kritischen Philosophie ausgegangen sind, sind weder in den Prinzipien noch in der Methode unter sich einig[3]. Überhaupt ist nach der Bemerkung eines großen Denkers[4] im Praktischen noch viel zu tun übrig. Aber seit durch Fichte das Fundament der kritischen Philosophie entdeckt worden ist, gibt es ein sicheres Prinzip, den Kantischen Grundriß der praktischen Philosophie zu berichtigen, zu ergänzen und auszuführen; und über die Möglichkeit eines objektiven Systems der praktischen und theoretischen ästhetischen Wissenschaften findet kein gegründeter Zweifel mehr statt.“ Ebensowenig wohl für ihn, in diesem stolzen Augenblick, daß er dieses objektive System mit herbeiführen werde[5].

Auch das 1796 erschienene „Naturrecht“ Fichtes fand Friedrichs Interesse und Beifall, wenn auch mit Aussetzungen. Auf der Reise nach Pillnitz las er es bei einem vierundzwanzigstündigen Aufenthalt in Hubertusburg: „Das Werk ist ganz unendlich reichhaltig für mich, wie-

[1] So unbestimmt träumen mochte ihm wohl Herder in seiner bekannten Preisarbeit. Fichte kommt auf das „Grundgesetz, nach welchem jedweder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem und keinem anderen Laut wird,“ in den Reden an die deutsche Nation zurück. Ausgabe von Medicus Bd. 5 (1910) S. 425. Siehe auch die Vorbereitung durch Hemsterhuis oben S. 208.

[2] Siehe oben bei der Wirkung von Schillers Hauptschrift, S. 261.

[3] Er denkt wohl wieder hauptsächlich an Schiller und Humboldt.

[4] Es ist eben Fichte in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, S. 28.

[5] Siehe oben S. 263.

wohl er auch anfängt zu ariſtoteliſieren, und ſteht, wie Du gleich hören wirſt, in ſehr naher Beziehung zu meinen nächſten Arbeiten“ [1]. Er teilt dann weiter unten[2] mit, daß er „mit unglaublichem Enthuſiasmus an den Revolutionen arbeiten werde, die ihm noch mehr am Herzen lägen, als die „göttliche Kritik und die allergöttlichſte Poeſie“. Es handelt ſich um den „Verſuch über den Republikanismus“, der in „Deutſchland“, 3. Bd., 1796, erſchien. Auf die hiermit ſelbſt zugegebene Beziehung hat ſchon Haym kurz und treffend hingewieſen. Die förmliche „Deduktion des Republikanismus und eine politiſche Klaſſifikation a priori“ entlehnt die Mittel von Fichte. Aus der „höchſten praktiſchen Theſis: das Ich ſoll ſein“ und dem theoretiſchen Datum des menſchlichen Vermögens der Mitteilung ergibt ſich der politiſche Imperativ „Das Ich ſoll mitgeteilt werden“, woraus die demokratiſche Republik als alleinberechtigte, vernünftige Staatsform deduziert wird[3]. Es iſt alſo nicht wunderbar, daß ihm in der Folge ſo viel an der Meinung Fichtes über ſeine philoſophiſchen Fragmente liegt[4], zumal ſeitdem der ſeit 1797 dauernde Verkehr mit Fichte den Eindruck der Perſönlichkeit noch befeſtigt hatte[5]. Die „Sittenlehre“ von 1798, welche ihrem weſentlichen Gehalt nach wohl ſchon vorher den Freunden bekannt war, wird nur erwähnt[6]. Uns ziemt es, zum Schluß der Bekenntniſſe vor allem noch das Athenäumsfragment 216 zu nennen, das mit dem lapidaren, mehrfach dem Publikum vorgeſetzten und energiſch verteidigten Satz beginnt: „Die franzöſiſche Revolution, Fichtes Wiſſenſchaftslehre und Goethes Meiſter ſind die drei größten Tendenzen des Zeitalters“ [7]. 1799 gilt ihm Fichte noch als „akademiſches Projekt“ für die Vorleſungstätigkeit in Jena[8]. Im Atheismusſtreit iſt er zunächſt Feuer und Flamme. Die Folge der Entlaſſung wird ſein, meint er, „daß Jena in das Chaos der allgemeinen Verplattung herabſinkt“ [9]. Die ſofort geplante und in Angriff genommene Streitſchrift wird aber verſchoben. Das Fragment beſchäftigt uns noch[10].

Auch nach 1800 bleibt das Intereſſe an Fichtes Philoſophie brennend. Mit ganzer Seele half er wenigſtens äußerlich bei der Druckbeſorgung von „Nicolais Lebens“ [11]. Auf die Neubearbeitung der Wiſſenſchaftslehre

[1] Br. S. 272, 27. Mai 96. [2] S. 277. [3] Haym, S. 220 f. [4] Br. S. 304, 310, 317, 378. [5] Vgl. noch für 1798 Br. S. 426. [6] Br. S. 341 und 415. [7] Siehe auch den Aufſatz über die Unverſtändlichkeit und Br. S. 361 und 372 (März 1798). [8] Br. S. 400. [9] Br. S. 416.

[10] Windiſchmann a. a. O., S. 432. [11] Br. S. 473, 475, 480.

wartet er mit einer Begierde, die sich eben nur daraus erklärt, daß er hier für sein eigenes „System" immer noch die reichsten Aufschlüsse erhofft[1]. Noch in Paris will er jede wissenschaftliche Äußerung von ihm sofort gekauft haben[2].

Die populäre Darstellung der Prinzipien der Wissenschaftslehre bei Gelegenheit der Fichteschen Vergleichung mit den Schmidtschen Bruchstücken über die Philosophie begrüßt er daher in der Rezension des Philosophischen Journals[3]. Bezeichnend aber ist für die Verschiedenheit seines Verhältnisses zu Fichte und Kant, daß er vor allem Anstoß nimmt an der Fichteschen Erklärung, „daß Kant dieselbe Frage (von der F. ausgeht), in ihrer ganzen Ausdehnung aufgenommen, sie beantwortet und sie gerade so beantwortet habe, wie die Wissenschaftslehre tut". Diese „antizipierte und ganz exoterische Behauptung" ist ihm eine Frucht „der sich selbst verleugnenden Gerechtigkeitsliebe" Fichtes, für die er gern von ihm selbst oder einem anderen einen vollständigen Beweis hätte[4]. „Nicht etwa, um zu zeigen, daß viele Kantianer Kanten wirklich nicht verstanden haben; noch auch, um das Verständnis der Wissenschaftslehre durch den Gegensatz zu erleichtern: denn für die, welche sie verstehen sollen und können, ist sie wohl schon verständlich genug (in Wirklichkeit wäre ihm eine solche vielseitige Beleuchtung auch willkommen gewesen, wie wir gerade oben gesehen haben). Sondern um zu verhüten, daß die Auslegung Kants nach dem Geist ... nicht gesetzlos und willkürlich werde ... Möchte uns Hr. F. nur wenigstens seine Theorie über Geist und Buchstaben ... bald mitteilen." Die Behauptung ist „bloß exoterisch und unwesentlich, weil die Wissenschaftslehre auf sich selbst beruht. Indessen ist es doch von der äußersten Wichtigkeit für das Interesse der Wissenschaftslehre, daß sich hier keine Autorität einschleiche; und daß auch nicht einer sich für einen Anhänger derselben halte und ausgebe, der, um sie wahr zu finden, sie auch mit Kants Lehre in Harmonie bringen müßte ... Gesetzt, es ließe sich zeigen, daß Kants Philosophie erst durch die Wissenschaftslehre Haltung und Sinn bekomme; daß jener die Prinzipien dieser im Keim und implicite enthalte: so ließe sich dagegen immer noch einwenden, daß wir auch den Spinoza und Leibniz jetzt besser verstehen können, als sie sich selbst verstanden; und zweifeln: Ob Kant sich

[1] Br. S. 502, 512. [2] Br. S. 514, 520. [3] Jugendschr. II, S. 112ff.

[4] Fichte selbst sonderte ja auf das peinlichste Kant von den befehdeten Kantianern ab. Einleitung von Medicus, S. LXXVIII.

auch selbst gerade so verstanden habe? Es müßte also bewiesen werden, nicht etwa, daß Kant bloß auf den Weg *gedeutet*, wo die Antwort zu suchen sei, und daß er, wenn er auf demselben weitergegangen wäre, dahin gekommen sein würde (welches doch nicht leicht zu beweisen sein dürfte); sondern auch: daß er die Antwort selbst gefunden und samt ihrer Rechtfertigung bestimmt gesagt oder doch gewußt habe. Wenn die *Methode* auf den Charakter einer Philosophie besonders dann am sichersten schließen läßt, wenn sie entweder so eigentümlich und geistvoll wie die Kantische oder in ihrer Art so *vollkommen* und ein gehorsames Werkzeug in der Hand des Meisters ist, wie die Fichtische, so deutet dies auf Verschiedenheit nicht bloß im Buchstaben, sondern auch im Geist"[1]. Der Gegensatz ist nicht sehr klar. Er wird klarer, wenn man die zurückgehaltene Charakteristik Kants kennen lernt (in den Fragmenten bei Windischmann), die nicht von den Bedenken der Öffentlichkeit abgeschwächt wird. Die ganze Ausführung könnte auch schon pro domo für seine eigenen Erweiterungsabsichten der Fichteschen Philosophie gegenüber geschrieben sein.

Wenn man Fr. Schlegel eine unzulängliche Erkenntnis der Fichteschen Meinung vom Ich vorgeworfen hat und behauptet, er hätte auf einer richtigen Verwechslung des reinen und empirischen Ich seine Genialitätsphilosophie aufgebaut, so ist das durchaus unrichtig. Zunächst ist zu zeigen, daß er im Gegenteil eine solche Verwechslung energisch abwehrt. In der Besprechung der Niethammerschen Briefe[2] führt er aus: „Wenn, wie er behauptet, *nur* dem transzendentalen Subjekt absolute Freiheit beigelegt werden kann, die er dem *empirischen* mit dem *vollsten Recht* und den bündigsten Beweisen abspricht; wenn die praktische *Selbstbestimmung* durchaus nur *mittelbar* sein kann, so gibt's überall keine Praxis, d. h. (eben) Bestimmung des Empirischen durchs Absolute. Eine durchaus nur mittelbare Selbstbestimmung enthält schon einen inneren Widerspruch: es wäre gar keine Selbstbestimmung und kein Selbst. Alle Vermittlungen sind *empirisch*: man kommt dem Absoluten dadurch um nichts näher und bleibt immer in den Schranken. Daraus würde folgen, daß die *Schranken* absolut wären, das Ich aber relativ. So ist es im theoretischen Gebiet. Gibt es ein praktisches Gebiet und eine praktische Aufgabe, die *nicht* an das *reine* Ich ergehen kann: so muß es auch ein *praktisches* Ich geben. Denn von dem empirischen Subjekt als solchen, dessen Selbsttätigkeit durch Naturgesetze beschränkt ist, gänzliche

[1] Jugendschr. II, S. 113f. [2] Siehe oben S. 294.

Vernichtung aller Schranken absolut zu fordern, wäre widersprechend. Das praktische Ich ist das Absolute, insofern es das empirische bestimmt oder umgekehrt. Die Möglichkeit dieser Bestimmung, die nur unmittelbar sein kann, worauf es hier eigentlich ankommt, folgt von selbst, wenn das reine Ich absolut ist. Es gibt dann keine Schranken, als die es sich selbst gesetzt hat, also auch wieder durch sich selbst muß aufheben können. Wird von der Zeit abstrahiert, wie in praktischer Rücksicht[1] davon abstrahiert werden muß und soll: so ist die Macht des Willens unendlich. Ein einziger synthetischer Entschluß kann als erstes Glied einer unendlichen Progression von steten Freiheitserweiterungen die Ursache der gänzlichen Vernichtung aller Schranken sein. Wie könnte die Kraft beschränkt sein, deren Produkt absolut ist": nämlich das unendliche Gute nach seiner Formulierung im Studiumaufsatz, eben absolutes Ich Fichtes. „Freilich aber darf man nicht, wie so häufig geschieht, was nur fürs praktische gilt, auch aufs empirische Subjekt übertragen". Wir können uns nicht „mit einem Schwertstreich heilig machen". Das war ja gerade Jacobische verwerfliche Tendenz. „Es gibt gewiß keinen größeren Unsinn als zu sagen: Soeben habe ich mich durch reine Vernunft selbst bestimmt." Da kann, wie man sieht, von einer Verkennung und Verwechslung nicht die Rede sein. Schlegel unterscheidet ganz klar Fichtes reines Ich und empirisches Ich. Das empirische ist in den Schranken gebannt, die nur in unendlicher Progression überwunden werden können. Das reine Ich erscheint als theoretisches, indem es die Schranken setzt, als praktisches, indem es sie überwindet, als absolutes, indem es im Unendlichen vollendet ist. Die Unklarheit zwischen Niethammer und Schlegel beruht auf dem Begriff „mittelbar". Er muß bei Niethammer rein temporal gefaßt werden und die Einigkeit ist hergestellt.

Die ästhetische Genialität ergibt sich daraus nun später wieder in Anlehnung an die Hemsterhuisische Vorstellung, daß das Absolute oder Wesentliche zur Erscheinung hindrängt. Das Kunstwerk entsteht parallel der Welt als Mikrokosmos, der schöpferische Geist ist das Vehikel des Absoluten; das reine Ich wirkt in ihm. Wie die Schranken der Sinnlichkeit vom theoretischen Ich, so wird die sinnliche Gestaltung in ihrer Beschränktheit (nach Hemsterhuis) geschaffen. Das

[1] Gegensatz hier: empirisch, wo nicht abstrahiert werden kann, weil der Zeitbegriff eine unlösliche Anschauungsweise endlicher Wesen ist.

empirische ästhetische Ich könnte diese Beschränktheit in der Gestaltung einer absoluten Idee nur in unendlicher Progression überwinden. Das praktische ästhetische Ich, das verlangt, daß die Gestaltung die absolute Idee völlig zur Anschauung bringe, gibt den Antrieb. Die Genialität des Künstlers besteht nur darin, daß das praktische Ich in der schöpferischen Sphäre seines künstlerischen Schaffens die unendliche Progression (die im Sittlichen existiert) überfliegt und die Schranken der Gestaltung von der momentan erfaßten absoluten Idee her sieht und beurteilt, ja, für diesen Moment vernichten kann.

Andere wesentliche Punkte seiner Anschauungswelt fand Friedrich bei Fichte wieder[1]. So verlangte er für das Verständnis seiner Wissenschaftslehre die Totalität des ganzen menschlichen Vermögens. Erst dann könne seine Lehre allgemeine Philosophie werden, wenn nicht mehr wie jetzt bei vielen Menschen die Ausbildung einer Gemütskraft alle anderen töte. Die gesetzlich freie Gemeinschaft mehrerer Talente, die Jacobi vermissen ließ, raubte diesem ja den Charakter des Genies. Wir hatten gesehen, wie an Stelle und aus der Forderung der Harmonie, zusammen mit der Erkenntnis, daß manche Kräfte bei ihm nicht genügend entwickelt waren, die Forderung trat, daß alle nebeneinander entwickelt werden müßten. Früher wurde die starre Einheit des inneren Menschen der Mannigfaltigkeit der äußeren Welt, die nur Reiz war, entgegengestellt; jetzt bildete sich die Einheit aus der gesetzlich freien Mannigfaltigkeit des inneren Menschen selbst. Der Vielheit des Universums entsprach immer mehr eine Universalität der geistigen Tätigkeit[2].

Schelling tritt als Adept Fichtes in Schlegels Gesichtskreis und wird von ihm sofort in der Rezension des Niethammerschen Journals lebhaft, ja als ein kommender Mann begrüßt. Es sind die Briefe über „Kritizismus und Dogmatismus", die „durch Gehalt und Form als eine der merkwürdigsten Erscheinungen der neueren philosophischen Literatur" erscheinen. Auch die anderen Schriften von 1795 scheinen bekannt. Was gerühmt wird, ist der hinreißende Vortrag und die Freiheit von den Förmlichkeiten „dieser oder jener Methode, wogegen Sch.s Philosophie einen charakteristischen Differentismus äußert". Die freiste und individuellste wünscht er

[1] Außerdem mußte der wundervolle Aufbau des Systems künstlerisch den Mann entzücken, dem jedes wahre Kunstwerk die Wiederholung des großen unendlichen Kunstwerks im Universum wurde.

[2] Vgl. Piert a. a. O., S. 11 f.

auch künftig von ihm. Schellings Beweglichkeit ist also sofort richtig erfaßt. Ebenso sein freier und konsequenter Geist, der vor keiner Paradoxie scheut. Die Tätigkeit als Ausgang und Ziel seines Philosophierens kommt hinzu, um ihn als einen Mann zu kennzeichnen, der die „eigene Kraft der Anlage zur Philosophie" besitzt[1]. Für 1797/98 haben wir Zeugnisse des Interesses in den Windischmannschen Fragmenten S. 417. Danach muß man vermuten, daß auch die „Ideen zu einer Philosophie der Natur" von 1797 und vielleicht „Von der Weltseele" 1798 gelesen worden sind. Hülsen ist übrigens noch im März 1798 imstande, in Schlegels Schätzung mit Schelling zu rivalisieren, freilich fällt er dann stark ab. Konsequenz ist es wieder, was ihn die universelle Mathematik[2] Schellings loben läßt[3]. Endlich, im Mai 1799 hören wir noch von dem starken Eindruck, den der „Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" auf Schlegel macht („das erste Buch von ihm, dessen erste Ansicht mir großes Zutraun einflößt"). Im März 1799 war es noch nicht in seinem Besitz[4].

Damit kennen wir die Voraussetzungen für die von ihm nicht veröffentlichten Fragmente in Windischmanns Ausgabe der Vorlesungen II, 403 ff.

Diese Fragmente, die noch nicht zulänglich zur Interpretation herangezogen sind, haben für unsere Zwecke besondere Bedeutung. Sie dürfen aber nicht als eine ganz zusammenhängende Masse genommen werden. Die Daten des Herausgebers gelten nur für die Stücke, über denen sie stehen. Es sind drei Gruppen zu scheiden:

1. S. 405—413 von 1796,
2. S. 413—418 von 1797/98, z. T. vielleicht noch später, von W. unzulänglich geordnet.
3. S. 418—427 von 1799.

Die erste Gruppe ist datiert, und die Interpretation bestätigt die Datierung. In der zweiten Gruppe gibt das Wort „Schelling ahnt's" einen Anhaltspunkt: Was er ahnt, ist nämlich die noch zu besprechende Identitätslehre. Eine solche Andeutung findet sich aber nur in den Ideen von 1797. Im November 1797 glaubt sich Schlegel Schelling für die

[1] Jugendschr. S. 111.

[2] Die Ausführung, daß sich die ganze Welt genetisch aus dem Ich erklären lassen müsse, wie die Wahrheiten der Mathematik: in einer Allgemeinen Übersicht des Philos. Journals 1798, s. Haym, S. 574 f.

[3] Briefe S. 393. [4] Caroline I, S. 246.

Verfassung einer historisch-philosophischen Übersicht an „kritischem Geist und Universalität überlegen". Es entsteht nun das Athenäums-Fragment 304, welches im März 1798[1] abgeschickt wird. Dieses aber schließt sich eng an Gehalt und Formulierung der „Ideen" an. Nachdem er in der Hinsicht gelobt ist, heißt es: „Dagegen scheint mir seine Polemik, besonders aber seine literarische Kritik der Philosophie eine falsche Tendenz zu sein; und seine Anlage zur Universalität ist wohl noch nicht gebildet genug, um in der Philosophie der Physik das finden zu können, was sie da sucht." Es bleibt bei der Ahnung.

Schon Ende 1796 waren historische Andeutungen geplant „über alles, was jeder in seinem Kreise Geist des Zeitalters nennt, . . . Präliminarien einer künftigen Geschichte, in Übersichten"[2]. Die Ansätze dazu sind die ersten Gruppen der Fragmente.

Wir haben eine Reihe von abgerissenen Betrachtungen über die Möglichkeit und die Bedingungen der Philosophie selbst[3]. Sie zeigen alle den Versuch, Kant und vor allem Fichte in die Tendenzen, die von Hemsterhuis ausgehen, einzugliedern.

„Der konsequente Mystiker muß die Mitteilbarkeit alles Wissens nicht bloß dahingestellt sein lassen, sondern geradezu leugnen; dies muß tiefer nachgewiesen werden, als die gewöhnliche Logik reicht." Es muß natürlich aus dem Resultat des Wissens mit metaphysischen Grundlagen erwiesen werden. Aber aller Ausdruck ist unzulänglich. Wir sind auch angewiesen auf irrationale Fähigkeiten des Hörenden resp. Lesenden. — „Der Anfang der Philosophie (als Mitteilung des Wissens) ist ein Begriff. Aber der Urquell des Wissens (als Resultat der Philosophie) ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine Handlung." Das ist durchaus Fichte. — „Kein Mensch kann mich wider meinen Willen zum Philosophen machen, doch hängt es auch nicht vom bloß guten Willen ab, Philosoph sein zu wollen." Man muß den „eigenen Sinn" dafür haben, Spekulations-

[1] Briefe S. 375. [2] Schluß der Journalrezension, Jugendschr., S. 118.

[3] Offenbar sollten diese Notizen Ende 1797 wieder verwandt werden, ebenso wie die nachfolgenden Notizen zur Kritik Kants. Br. S. 320: „Ich habe schon lange einen Gedanken gehabt, so etwas zu schreiben, wie Schelling in seiner Übersicht (siehe oben Seite 303) eigentlich schreiben sollte, aber nicht schreibt." Es ist noch derselbe Plan, von dem oben im Text die Rede ist. „Es soll das populärste sein, was ich schreiben will und das freieste unter dem Zusammenhängenden. Ich denke ihm ganz die Form von Rhapsodien zu geben. Der Titel wäre etwa: Historische Ansichten der Philosophie. Erste Rhapsodie usw."

gabe. „Analyse, Abstraktion, Reflexion sind nur Talente.“ Sie gehören zu der „erfundenen Logik“ des Hemsterhuis. Dahin gehören auch der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. „Sie sind insofern wichtig, weil sie hinreichen, „den Eklektiker, Mystiker und Skeptiker, solange sie noch philosophieren und sich also dem Gesetze durch die Tat unterwerfen, zu widerlegen“, also nur für eine negative Aufgabe der Philosophie, von der weiter unten die Rede ist. Jeder Wurf in einem durchaus synthetischen Menschen ist ein großer Gedanke, Erfindung usw. Ganz in gleichem Sinne sagt ja auch Friedrich ein andermal, daß beweisen leichter sei als behaupten. Alle diese Würfe passen aber irgendwo in das große eine System der Philosophie, die allein wahr ist. Deshalb ist auch „jede verschiedene Meinung in der Philosophie eine entgegengesetzte. Daher polemische Totalität notwendige Bedingung der Methode und Kriterium des Systems[1]“. In dem einzigen System sind die „Fortschritte, die nun noch bleiben“, unendlich. „Nicht bloß der Stoff ist unerschöpflich, sondern auch die Form, jeder Begriff, jeder Erweis, jeder Satz unendlich perfektibel.“ Selbst die Mathematik ist davon nicht ausgeschlossen. Es ist die unendliche Progression, deren Stufenentwicklung wir kennen. „Im höchsten Sinne ist also das ‚Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde‘ der wahre Anfang der Geschichte, und Philosophie, dieses Bild nachzubilden“. Die höchste Menschheit, das Ziel, ist die Gottheit selbst, die Einheit und Harmonie, das absolute Ich Fichtes. Philosophisch ist deshalb „alles, was zur Realisierung des logischen Imperativs (der natürlich nie lauten kann: es soll dieses Bild mitgeteilt werden) wesentlich mit Absicht, nicht zufällig beiträgt. Philosophie die Kunst, die Wissenschaft, das Genie usw.“

Fichte hatte ausgeführt, da richtige Schlüsse aus richtigen Prämissen richtige Resultate ergäben, das richtige Schließen aber leicht zu kontrollieren sei, so komme alles auf den richtigen Ausgangspunkt an. So findet auch er jetzt: „Richtige Standpunkte sind es, was uns noch am meisten fehlt; die allgemeine Theorie derselben gehört in die Logik“, d. h. das wäre ein wertvollerer Gegenstand für eine höhere Logik, als die mechanischen Denkregeln. „Ist die Wissenschaftslehre und die Logik etwa nur eine und dieselbe Wissenschaft“, fragt er in

[1] Siehe oben S. 259 und 285.

diesem Sinne weiter unten. Ist „die Logik nur Wissenschaftslehre im zweiten Kreislauf?" Weil sie die richtigen Standpunkte nicht finden und deshalb nicht zu einer notwendigen und lückenlosen Deduktion gelangen konnten, mußten sich die Schwärmer (wie Jacobi!) auf Grundsätze stützen. Aber „Bildung ist das einzige, was gegen Schwärmerei sichert". Bildung aber ist nichts anderes als vollkommenste Ausbildung, die wahre gesetzlich freie Harmonie aller Kräfte. „Es gibt keine Grundsätze, die allgemein zweckmäßige Begleiter und Führer zur Wahrheit wären. Auch die gefährlichsten lassen sich für gewisse Stufen der geistigen Bildung rechtfertigen und auch die sichersten und besten können in einen Abgrund von Irrtümern führen." Postulate als Grundlage sind nicht angängig; das hatte er bei Jacobi und Schiller verworfen: „Postulate sind nur aus Imperativen abgeleitete Sätze, also zum Fundament des Wissens nicht geschickt." — „Alle Selbstdenker sind logische Künstler (wie Fichte!) — aber es gibt Erfinder, die nur Kenner und nicht Selbstdenker sind." Ist das ein Bekenntnis? Sein „System" findet sich ja so zusammen.

Bei der Jacobirezension stieß er auf den logischen Grundsatz, daß jedem Erweis schon ein Erweis zugrunde liege[1]. Er hatte sich mit der rhetorischen Frage geholfen: „Wie, wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender Wechselerweis der Grund der Philosophie wäre?" Hieran knüpft nun eine neue Gedankenrichtung an: Es muß der Philosophie nicht bloß ein Wechselerweis, sondern auch ein Wechselbegriff zugrunde liegen. Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis wieder nach einem Begriff und Erweis desselben fragen. Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen[2], und es ist unmöglich, dieselbe so vorzutragen, und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es ist ein Ganzes, und der Weg, es zu erkennen, ist also keine gerade Linie, sondern ein Kreis. Das Ganze der Grundwissenschaft muß aus zwei Ideen, Sätzen, Begriffen, Anschauungen ohne allen weiteren Stoff abgeleitet sein. Welche das aber sind, das ist ihm offenbar noch nicht klar.

[1] Siehe oben S. 289.

[2] Man vgl. dazu das Bild von der Spinne im „Sophilus" des Hemsterhuis. Sie treibt ihren Faden heraus und er hängt sich schon an irgendeine Wahrheit an, von der aus man dann das ganze Universum durchlaufen kann. Die treibende Kraft ist die Weisheitsliebe. Vgl. auch die Belehrung Dorotheens (Jugendschr. II, S. 335).

Wie aber gelangt man zur Wahrheit? Gibt es ein Gesetz dafür?[1] Selbstverständlich kann nur eine Deduktion das Heil bringen. Das lag ihm im Blut und das war ihm durch Fichte erhärtet worden. Also alles ist synthetisch. Bis auf den Ausgangspunkt der Deduktion, auf den ja alles ankommt! Diese „einzige richtige Voraussetzung entdeckt man auf dem analytischen Wege.... Die Analyse muß so hoch hinaufgeführt werden als möglich, bis zum: das Ich soll sein". Mit diesem Zugeständnis des Fichteschen Urgrundes ist eigentlich auch die vorige offene Frage schon etwas weitergeführt: Ist das Ich die eine Idee, so muß die andere Wechselidee zum Ich sein. Die Konsequenz dieser analytischen Durchführung ist das ungeheure Verdienst Fichtes: „Fichtes Erweiterung der Wissenschaft war in Kant doch nur ein genialischer Einfall, keine methodische Entdeckung. Die Philosophie ist erst dann in gutem Stande, wenn sie nicht mehr auf genialische Einfälle zu rechnen braucht, und zwar nur durch genialische Kraft, aber doch auf sicherem Wege methodisch fortschreiten kann[2]".

Des weiteren beschäftigt ihn die Frage des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft. „Die Philosophie ist der Inbegriff aller Wissenschaften. Der Name ist vortrefflich. Ohne Weisheitsliebe kann man keine — auch nicht die vom Sittlichen[3], auch nicht die scheinbar entferntesten gründlich und antisophistisch treiben.... Bei der Untersuchung, was vorausgesetzt, darf ich gar nichts voraussetzen als das Denken selbst. ‚Ich will alles wissen, wo möglich; wo nicht, soviel ich kann und auch warum ich nicht mehr wissen kann'; das ist der (sokratische!) Punkt, von dem jeder ausgeht" (wie die Spinne im ‚Sophilus'). „Schon daraus läßt sich die Folgerung ziehen, daß ich nicht von einem besonderen gegebenen Gegenstande ausgehen darf, wie bei allen besondern Wissenschaften, auch den praktischen. Jeder Gegenstand ist ein besonderer. Dies würde aber nur eine besondere Wissenschaft geben, nicht Wissenschaftslehre." Reine Empirie kann also nicht zur Wahrheit führen, ebensowenig, kann man hinzusetzen, wie im Kunstwerk der Ausgang von der Gestaltung zum Schönen führen kann[4].

[1] Der Empirismus des Hemsterhuis mit seinen rationalistischen Elementen hatte hier keinen klaren Weg gezeigt. Vgl. auch Funders Buch S. 6f.

[2] Die Charakteristik Kants ist übergegangen in das Athen.-Fragment Nr. 220.

[3] Vgl. Jacobi! oben S. 290.

[4] Siehe oben bei Schiller, S. 257.

„Der Irrtum und die Lüge soll vertilgt werden. — Philosophie-wissenschaft und Wissenschaften: aber Wissenschaften müssen philosophisch behandelt werden" d. h. eben spekulativ und synthetisch[1]. Die Annäherung von Kunst und Wissenschaft findet auch hier einen Anhaltspunkt. Weiter unten[2] dazu: „Philosophie der eigentlichste Name für die Prolegomena aller Wissenschaften. — Nach der Hand zeigt sich's, daß die Prolegomena (von denen man ja noch nicht wissen kann, in welches Fach sie gehören, so lange es keine gibt) sämtlich in die Logik gehören. Jede angebliche Philosophie, welche von einem Grund (gegebene Tatsache) aus auf einen Zweck (bestimmte, beschränkte Aufgabe) losgeht und einen (besonderen) Gegenstand behandelt, ist sophistisch, oder sie muß skeptisch, mystisch oder materialistisch werden." Die entscheidenden Konsequenzen aus dieser Anschauung werden, unterstützt von Anregungen, die von Novalis ausgehen, gezogen im „Gespräch über die Poesie[3]". Alle Künste und Wissenschaften treffen sich in einem „Zentralpunkt". Die Berührung ist am sichtbarsten in der Physik[4]. „Die Physik kann kein Experiment machen ohne Hypothese, jede Hypothese, auch die beschränkteste, wenn sie mit Konsequenz gedacht wird, führt zu Hypothesen über das Ganze, ruht eigentlich auf solchen, wenngleich ohne Bewußtsein dessen, der sie gebraucht. Es ist in der Tat wunderbar, wie die Physik, sobald es ihr nicht um technische Zwecke, sondern um allgemeine Resultate zu tun ist, ohne es zu wissen, in Kosmogonie gerät, in Astrologie, Theosophie oder wie ihr's sonst nennen wollt, kurz in eine mystische Wissenschaft vom Ganzen." Und es ist ein „günstiges Zeichen, daß ein Physiker sogar — der tiefsinnige Baader — aus der Mitte der Physik sich erhoben hat, die Poesie zu ahnden, die Elemente als organische Individuen zu verehren und auf das Göttliche im Zentrum der Materie zu deuten"[5].

„Der unbestimmte Wissenstrieb — um seiner selbst willen — ist also der Grund und elastische Punkt der Wissenschaftslehre[6]. Nun reden viele mit, ohne Geist, ohne jeden göttlichen Trieb. Diesen muß man

[1] Leider sind hier die Sätze in der schlechten Überlieferung Windischmanns offenbar falsch ineinandergeschoben.

[2] S. 409. [3] Jugendschr. II, S. 365.

[4] Die besondere Entwicklung physikalischer Studien in diesen Jahren ist bekannt, vgl. u. a. Ricarda Huch im 2. Bande, und Joachimi, a. a. O. S. 71.

[5] Ideen Nr. 92, das Ganze wird unten aus der Zentrumslehre klar.

[6] D. h. des methodischen Philosophierens, der Grund alles Seins und Werdens ist ja das Ich.

zeigen, daß sie nicht wissen, was sie wollen, und unternehmen, was sie nicht können. Andere brauchen die Wissenschaft nur als Mittel; diesen muß man zeigen, daß sie nicht wollen, was sie durch die Tat vorgeben. Also ist die Polemik der Wissenschaft gleichsam angeboren. . . . Bei Fichtes freiem Entschluß zu philosophieren ist das Philosophieren nicht erklärt — der freie ein überflüssiger Zusatz. Der bloße Entschluß aber kann nicht die Kunst geben; noch weniger die Aufrichtigkeit, Reinheit und Neigung. Man kann keinen Willen wollen." Weiter unten: „Diese Wissenschaftsliebe als Urquell der Philosophie muß aus der Geschichte vollständig und analytisch entwickelt werden. Also kann auch die Wissenschaftslehre selbst den historischen Stoff und historischen Geist gar nicht entbehren; gleich beim ersten Schritt." Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt, aus dem sich dann eine bedeutsame Rolle der Geschichte für die Stufenentwicklung der Menschheit ergibt. Die Geschichte ist das Vehikel der Selbsterkenntnis der Menschheit und als solches methodisch zu entwickeln[1].

Eine weitere Betrachtungsreihe ist der Frage gewidmet: Welches sind die Merkmale des einen absoluten Systems? „Ist ein unwiderlegliches System, welches jedes andere auch schon widerlegen könnte, auch schon hinreichend? Die Mitteilbarkeit des wahren Systems kann (ja) nur beschränkt sein, das läßt sich a priori beweisen[2]. — Der Philosoph muß wie Karneades alle streitenden Meinungen widerlegen und wie Wolf alles, was sich nur in irgendeiner Sphäre des Bewußtseins findet, beweisen können" (freilich eben nicht mehr). „Selbst die Prahlerei der Sophisten beseitigt den in der Natur gegründeten Begriff der Philosophie als einer Allwisserei. Σοφος = der alles weiß = der Einheit in seinem Wissen hat = ein in sich selbst vollendetes Wissen." — „Es kann das System (ferner) nur denen mitgeteilt werden, die philosophieren können und wollen; was bei vielen, die mitreden, sich beweisen läßt, daß es nicht der Fall ist. Die Philosophie hat die Alternative, alles zu wissen, was sich wissen läßt, oder nichts. Aus der Allheit des Wissens, nach dem der Philosoph strebt, folgt (wieder) von selbst, daß nicht mehr als ein System möglich sei. — Der Fall läßt sich also gar nicht denken, daß der Philosoph alle Gegner, die ihm wirklich vorkämen, widerlegte, und alle Angriffe, die nach seinem System auch nur möglich wären, und

[1] Siehe besonders Joachimi a. a. O., S. 107 ff. [2] Siehe oben S. 226.

daß es doch ein anderes System gäbe, welches das seine gar nicht berührte, und doch etwa gleiche Rechte mit ihm hätte oder besser wäre. — Wenn der Philosoph nur wirklich alle wirklichen und möglichen Angriffe widerlegt, so ist sein System das wahre." — Jede verschiedene Meinung in der Philosophie ist eine entgegengesetzte, „Brüderschaft oder der Tod! Das Widerlegen aller anderen und der vollendete innere Zusammenhang sind die eigentlichen Kriterien des Systems."

Die Widerlegung als solche ist nicht so einfach, wie man zunächst denken könnte, sie muß immer ausgehen und hinzielen auf die positive Darlegung des wahren Systems. „Den Gegner nicht widerlegen, sondern ihm nur beweisen, daß er sich selbst widerspreche, daß er ein Sophist sei — ist noch nicht hinreichend. Es ist dann gewiß, daß der Gegner unrecht habe, aber nicht, ob der Philosoph recht habe." Daraus ergibt sich auch, daß für die Wissenschaftslehre das Gebot: Wissenschaft soll sein, nicht befriedigend zum Grunde gelegt werden kann. Das Gebot gibt ja auch der Gegner durch die Tat zu, und es wäre also schon analytisch aus diesem Zugeständnis abzuleiten (weshalb es aber noch gar nicht zwingend zu sein braucht, da der Gegner ja einer von denen sein könnte, die nicht philosophieren können und wollen, die Wissenschaftsliebe nicht haben). „Die Philosophie (als Wissenschaftslehre) kann nur synthetisch aus dem: das Ich soll sein abgeleitet und also von dem Gegner in Anspruch genommen werden." (Das wäre der theoretische Grund, während die Wissenschaftsliebe der praktische ist.)[1] Man darf also umgekehrt auch keine Postulate aufstellen „schlechthin, ohne Rücksicht auf den Gegner" (d. h. ohne an die Möglichkeit zu denken, sie zu Widerlegungen benutzen zu können).

Notwendige Resultate: „In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein Wechselerweis." (Er fehlt nur leider noch!) „In Fichtes ein Postulat und ein unbedingter Satz." Zur praktischen Methodik der Unterweisung in Philosophie: „Der Meister der Philosophie sollte damit anfangen, daß er jenen unbestimmten Wissenstrieb in seinen Schülern entwickelt. Er sollte aber seinen Schüler zuvor prüfen und ihn nicht eher zulassen, bis er sich versichert, daß er wissen könne und wolle." (So ist es in den Gesprächen des Sokrates und bei Hemsterhuis in seinen Dialogen.)

[1] So erkläre ich die unklaren Andeutungen dieser Stelle.

So verschwindet der „*Σοφιστης*, der mit der Wissenschaft ein Gewerbe treibt, Wahrheitsverkäufer" ist.

Ein Wesenspunkt für alle Nachkantianer war noch unbedingt sofort zu erörtern. In der Rezension Fichtes im Philosophischen Journal schon hatte er ausgeführt: „Die Vernichtung des gewöhnlichen Einwurfs, daß die Philosophie nicht über die unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins hinausgehen dürfe, durch sich selbst, ist stringent. Doch wäre um der vielen Schwachen mehr Ausführlichkeit zu wünschen[1]". Daran knüpft er offenbar an: „Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), daß alles Setzen jenseits der Grenzen der Erkennbarkeit transzendent sei, widerspricht sich selbst, und macht aller Philosophie ein Ende" (wie ja alle vorhergehenden Ausführungen eigentlich schon zeigen). „Überdem sind die Grenzen der Erkennbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretisch Absolute gesetzt wird. — Man kann keine Grenze bestimmen, wenn man nicht diesseits und jenseits ist. Also ist es unmöglich, die Grenze der Erkenntnis zu bestimmen, wenn wir nicht auf irgendeine Weise (wenngleich nicht erkennend) jenseits derselben hingelangen können." Daraus folgt:

„In jeder falschen Philosophie entspringt die Begrenzung und Fixation nur aus Unvermögen, Eigensinn, Ermattung, Befriedigung seiner Wünsche, Ohnmacht usw., sich zum Unbedingten zu erheben." Das soll sogar bei Spinoza der Fall sein. Eine feste Meinung kann es in allen „logischen Krankheiten" nicht geben, höchstens feste Individualitäten ihrer Träger. Die Verschiedenheit der Meinung geht außerdem letzthin immer auf Verschiedenheit der Methode zurück, so auch im Dogmatismus und Kritizismus.

Vor allem ist jetzt in ihm die Kritik fertig geworden gegen den Vater der modernen Begrenzung und Fixation, gegen Kant. In den gedruckten Auslassungen über ihn ist er äußerst zurückhaltend, wohl wesentlich aus einem starken Pietätsgefühl gegen den frühen Kant, der ihm so viel war. Schiller war der Ableiter. Das große Verdienst, das er ihm nie abspricht, war im Athen.-Fragment 61 festgelegt. Er ist der Vater der kritischen Philosophie, auf der sie alle aufbauen. Als Kampfschriften gegen diese kritische Philosophie sind „die wenigen Schriften, welche gegen die kantische Philosophie existieren, die wichtigsten Dokumente zur Krankheitsgeschichte

[1] Jugendschr. II, S. 116.

des gesunden Menschenverstandes. Diese Epidemie, welche in England entstanden ist, drohte einmal sogar, die deutsche Philosophie anstecken zu wollen". Deshalb hat sie als die Führerin zu der Wahrheit auch unbedingt in Erscheinung treten müssen: „Man betrachtet die kritische Philosophie immer so, als ob sie vom Himmel gefallen wäre. Sie hätte auch ohne Kant in Deutschland entstehen müssen und es auf viele Weise können. Doch ist's so besser[1]". In den ungedruckten Kantfragmenten[2] aber legt er sich keinen Zügel an, und die Prinzipien der Schillerkritik werden hier, nur beträchtlich verschärft, gegen den Vater der Inkonsequenz gewandt. In jener Logik des Beweisens, welche soviel weniger wert ist als das Behaupten, in der „Demonstration (zeigt Kant) viel Sinn für Mathematik, Anmut und Zierlichkeit"[3], und man möchte deshalb beinahe fragen, ob „Kants Buchstabe nicht mehr wert sei als sein Geist"[4], den doch Fichte so tapfer zu retten suchte[5]. Auch im äußeren logischen Aufbau seiner Diaskeuase mußte man verlangen, daß „die Dialektik der Analytik vorausgehe; so würde alles viel deutlicher werden"[6]. Daß von einem höheren Standpunkt „eine Sammlung großer logischer Schnitzer aus Kant gemacht werden" kann[7], hat einen tieferen Grund.

Das liegt im Wesen seiner ganzen Philosophie und ihres Vaters. „Kant hat von der systematischen Philosophie (Muster: Spinozas Ethik) eigentlich gar keine Notiz; von der reinen echten spekulativen Philosophie auch nichts oder wenig. Er ist ganz Elementarist und Transzendentalphilosoph; das erste mehr. Fichte mehr transzendental." Überall zeigt sich ihm „mehr Anstrengung als Kraft". Kant ist ihm eine „repräsentierende Natur ohne lebendige Phantasie"[8]. Das Hauptmerkmal dieser echten Philosophie ist die Objektivität. Es ist zwar sehr „ungeschickt" von Maimon, Kants Objektivität „ganz abzuleugnen", denn „darüber läßt sich erst am Ende der Zeiten entscheiden". Aber ihm ist doch ziemlich sicher, daß fast „alles, was er gesagt hat, widerlegbar sei und es wird dies noch zu seiner Zeit bestätigt werden"[9]. Öffentlich betont er immerhin den Wert der synthetischen Einfälle in dem Fragment über den Witz (= Gabe solcher intuitiven synthetischen Einfälle): „Kant, der Kopernikus der Philosophie, hat von Natur vielleicht noch mehr synkretistischen Geist und kritischen Witz als Leibniz,

[1] Athen.-Fragment Nr. 387. [2] Bei Windischmann II, S. 411 ff.
[3] S. 416, 25. [4] S. 415, 27. [5] Siehe oben S. 300 f.
[6] S. 417, 29 f. [7] S. 412, 24. [8] S. 417 f. [9] S. 413, 22—25.

aber seine Situation und seine Bildung ist nicht so witzig, auch geht es seinen Einfällen wie beliebten Melodien: die Kantianer haben sie totgesungen; daher kann man ihm leicht unrecht tun und ihn für weniger witzig halten, als er ist. Freilich ist die Philosophie erst dann in einer guten Verfassung, wenn sie nicht mehr auf genialische Einfälle zu warten und zu rechnen braucht, und zwar nur durch enthusiastische Kraft und mit genialischer Kunst, aber doch in sicherer Methode stetig fortschreiten kann. Aber sollen wir die einzigen noch vorhandenen Produkte des synthesierenden Genies darum nicht achten, weil es noch keine kombinatorische Kunst und Wissenschaft gibt? Und wie kann es diese geben, solange wir die meisten Wissenschaften nur noch buchstabieren wie Quintaner und uns einbilden, wir wären am Ziel, wenn wir in einem der vielen Dialekte der Philosophie deklinieren und konjugieren können, und noch nichts von Syntax ahnden, noch nicht die kleinste Periode konstruieren können?[1]" Kant hat im Gegensatz zu dem ersten Erfordernis eines einheitlichen Ganzen in der absoluten Philosophie „eine große Vorliebe alles zu trennen"[2]. Für das Ganze seiner Philosophie kann deshalb nur gelten: „Kants Philosophie ist kein System (nicht objektiv)." Es fehlt ihm die Konsequenz des wahren Philosophen, der nie fragt, ob der gemeine Menschenverstand durch die Kühnheit der Gedankenwelt chokiert wird. „Der Jubel, daß die Philosophie nun mit dem gemeinen Menschenverstand ausgesöhnt sei", ist doch auch in Kant. — „Kant, ein oscillierender Mensch, eitel, ohne die gewaltige durchgreifende Kraft des Spinoza und Fichte. Er hat so Sinn für dieses und jenes wie ein Eklektiker, selbst etwas ästhetischen, etwas philosophischen und vielleicht auch ein klein wenig mystischen Enthusiasmus. Das gibt ihm einen Anschein von Vielseitigkeit und Größe, und das hat viele Verwüstungen in kleinen Geistern (z. B. Schiller) angerichtet. Wenn die Königsberger Post umwirft, so sitzt jeder auf dem Trockenen. Die Ganzheit seines Systems ist gerade das Subjektivste. Kein festes bleibendes System." Diese Ganzheit ist ihm eben künstlich gemacht, mit unerlaubten Hilfsmitteln, von denen noch die Rede sein wird, als von Postulaten, welche die theoretische und praktische Vernunft verbinden. „Ein Rigorist würde Kant nicht für einen Philosophen gelten lassen. Er wünscht, daß dieses und jenes wahr sein möchte; er will Ent-

[1] Athen.-Fragment Nr. 220. [2] S. 413, 8.

decker sein, er will's sein. Er erkennt den unbedingten Wert der Wahrheit nicht genug. Er kleistert (flickt) und ist sich dessen bewußt. Sophist"[1]. Er behandelt die Philosophie, wie „Setzer die Kunstlehre", nämlich in einzelnen Artikeln, die als abgestempelte Weisheit im Lexikon zur Information dargeboten werden und innerlich gar nicht zueinander passen. „Nach seiner Eitelkeit und Förmlichkeit mußte Kant es auf eine solche erbärmliche Katheder-herrschaft anlegen und sich darin sehr glücklich fühlen, solche Objektivität zu besitzen glauben. Kant ist überall auf halbem Wege stehen geblieben; auch in dem Grundsatz: nicht nach dem Erfolg, sondern nach dem Ursprung zu urteilen." Welche Verzerrung! Aber wie bezeichnend für die radikale Paradoxie des Mannes! „Wenn er auch für nichts Sinn hätte, so doch für die gebildete, vollendete Mittelmäßigkeit (Hume, Garve usw.). Kant ist ein genialischer Pedant." Aber eben der genialische Trieb, der ihm auch die Einfälle verschafft, läßt ihn das fühlen, und er will über sich hinaus, was notwendigerweise Konfusion hervorruft: „Kant konstruiert (die erste Gabe des spekulativen Philosophen!) selten und charakterisiert nie. Beides will er aber immer. Ideal der Konfusion. Die Konfusion ist aber in ihm wenigstens ordentlich konstruiert. Kann der Philosoph dieselben Dienste in dieser Hinsicht leisten, wie nach Lessing die Bibel dem Menschengeschlechte?" Nämlich als Elementarbuch des Entwicklungsganges. „Konfusion ist die Wirkung des Transzendenten (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), worin Kant alle andern Philosophen übertrifft"[2]. Diese ironische Definition wiederholt er verschiedentlich: „Transzendent ist alles, was sein Gebiet überschreitet. (Auf einen so unvollkommenen Himmel muß man immer noch einen drauf setzen.)"[3] Später (1799) mit dem entscheidenden Urteil: „Transzendent ist nur das, wenn man seinen Zweck überschreitet, seine Kräfte überspringt; der Mensch *κατ' ἐξοχήν* kann das nicht. Es wäre Lästerung, es zu denken." Dieser ist das Bild Gottes[4]. Es liegt aber bei Kant gar nicht nur daran, daß er auf halbem Wege stehen blieb, „daß er nicht hoch genug deduzierend aufgestiegen" wäre. Er kann nicht deduzieren. „Denn auch das Niedere hat er nicht gründlich deduziert; getappt aber hat er bis ins Tiefste und Höchste"[5].

Zum wahren Verständnis und dann zur richtigen Erkenntnis Kants

[1] S. 412, 25ff. [2] 415, 18ff. [3] S. 412, 14ff.
[4] Siehe oben S. 137 und 145. [5] S. 416, 18ff.

kann man nur durch Charakteristik kommen. Diese aber setzt eine Untersuchung der Entwicklung seiner Philosophie voraus: „Noch ist es keinem Kantianer eingefallen, ernstlich zu untersuchen, oder auch nur oberflächlich zu fragen, wie Kants Philosophie entstanden, wie er auf den Gedanken geraten und wie es bei dieser Schöpfung hergegangen? Es mußte dieser Untersuchung freilich eine andere vorhergehen über den Gang und die notwendigen Bildungsstufen und Fortschritte der anderen Philosophien als Wissenschaft und als Kunst[1]". Er gibt zu diesem wichtigen Punkt, den Kant selbst so vernachlässigt hat, („Aus seinem Historischen kann man am besten die Beschränktheit seiner Sphäre kennen lernen") die Grundlinien: „Mit Methodik fing er an. Das Praktische machte sich erst spät Luft, wie in einer dicken Rinde eingehüllt. Der kritische Idealismus ist Kant vielleicht anfangs nur als Deduktion der Orthodoxie interessant gewesen, also zufällig nachher bekam er dadurch Hoffnung auf ein System. Die Konfusion ist ursprünglich bei ihm. Er war gewiß im Leben ebenso mißtrauisch als in der Metaphysik. Seine Kritik nur scholastisierte Behutsamkeit. Er ist ein logischer Experimentator und mathematischer Dichter" (insofern natürlich, als er, was er nicht erreichen kann, die Welt der praktischen Vernunft, in wissenschaftlicher Form hinzudichtet). — „Warum erkennt Kant die koexistente Nullität der Welt (im Idealismus) und nicht auch die sukzessive? Die historische Approximation? Hat er etwas Divinatorisches? Er weiß oft, da ist was; aber nicht, was es ist. Er ist der Spürhund der Philosophie, Fichte der Jäger[2]". Und etwas später: „Erst nach der Entdeckung ist Kant ein Advokat selbstgemachter Orthodoxie geworden. Seine Kritik ist oft logische Frömmelei[3]". Eine pikante Formulierung findet er in dem Wort: „Kant ist ein Hypermoralist, der die Pflicht der Wahrheit aufopferte", d. h. die Pflicht des Philosophen: eine konsequente Konstruktion durchzuführen gegenüber der ängstlichen und mißtrauischen Behutsamkeit, ja nicht zu kühn zu sein aus Furcht, damit die „Wahrheit" zu gefährden. Daß sich bei Kant alles um die Kritik der reinen Vernunft kristallisiert, kann ihm natürlich kein System sein. „Viele Leute halten nur das für ein System, was einen großen Klumpen in der Mitte hat[4]." Was zu solcher Darstellung einer individuellen Philosophie gehört, führt er ähnlich wie zum Schluß der Journalrezension aus[5], nur mit direkter Beziehung

[1] S. 418, 7ff.: vgl. oben S. 290. [2] S. 414, 18ff. [3] S. 415, 16f.
[4] S. 415, 28. [5] Siehe oben S. 305, Anm. 2.

auf Kant und sich selbst als Darsteller sehend: „Um jemand zu verstehen, muß man erstlich klüger sein als er, dann ebenso klug und dann auch ebenso dumm. Es ist nicht genug, daß man den eigentlichen Sinn eines konfusen Werkes besser versteht, als der Autor es verstanden hat"; so ist die Stellung Fichtes zu Kant. „Man muß auch die Konfusion selbst bis auf die Prinzipien kennen, charakterisieren und selbst konstruieren können[1]". In diesem Sinne möchte er sich wohl sogar selbst als einen Kantianer ansehen, wie auch Fichte und Schelling. Das ließ sich auch öffentlich sagen: „Nach dem Weltbegriffe ist jeder ein Kantianer, der sich auch für die neueste deutsche philosophische Literatur interessiert. Nach dem Schulbegriffe ist nur der ein Kantianer, der glaubt, Kant sei die Wahrheit, und der, wenn die Königsberger Post einmal verunglückte, leicht einige Wochen ohne Wahrheit sein könnte. Nach dem veralteten sokratischen Begriffe, da die, welche sich den Geist des großen Meisters selbständig angeeignet und angebildet hatten, seine Schüler hießen und als Söhne seines Geistes nach ihm genannt wurden, dürfte es nur wenige Kantianer geben[2]".

Die Schwerfälligkeit tadelt er jetzt auch an der Sprache Kants, während er diese früher als einen Ausdruck von Erhabenheit Winckelmannscher Art erkannt hatte[3]. „Man sollte Kant ins Deutsche übersetzen; vielleicht ginge da den Schülern ein Licht auf." Wieder wird ihm Fichte entgegengehalten: „Auch Voltaire hat auf ihn gewirkt; er hat ihn nicht studiert, wie Fichte den Rousseau, um sich seine Form zuzueignen[4]. Es fehlt ihm an Leichtigkeit, Biegsamkeit, an Anmut in der Philosophie" (in spitzer Anlehnung an den Begriff der Anmut bei Schiller als Schönheit der Freiheit in Bewegung[5]). „Kant versteht niemanden, und ihn versteht auch niemand[6]". Seltsam genug nimmt es sich aus, wenn der werdende Verfasser des Aufsatzes „Über die Unverständlichkeit" (1800), jetzt ganz unter dem Zauber der Fichteschen Prägnanz und Klarheit strafend feststellt: „In der Kritik der reinen Vernunft hat er die Unverständlichkeit nicht bloß postuliert, sondern auch eigentlich sanktioniert"[7]. Dieser Mangel ist ihm nicht, wie wohl sonst, ein Zeichen besonderer Gedanken, sondern „seine schlechte Sprache ist ein Beweis eines Mangels an Mitteilungssinn und -Fähigkeit[8]. Je richtiger bei Kant die Sache, je tiefer

[1] S. 415, 31 ff. [2] Athen.-Fragment Nr. 104. [3] Siehe oben S. 63.
[4] Siehe dazu oben S. 296 das Athen.-Fragment Nr. 137.
[5] S. 417, 26 ff. [6] S. 418, 3. [7] S. 416, 16 f. [8] S. 413, 9.

sein Gedanke, desto schlechter, verworrener der Vortrag. Er kann's nicht von sich geben, dreht es immer um und würgt es hundertmal hervor, immer etwas andres, nie ganz klar. Was man nicht mitteilen kann, weiß man noch nicht recht. ‚Noch so viele einzelne Blitze machen keinen hellen Tag', sagt Lessing[1]". In dem gedruckten Brief über die Philosophie an Dorothea drückt er sich viel gemäßigter aus. Er erwägt den Gedanken in ziemlicher Form, die „Schriften des berühmten Kant verständlich zu machen" (also nicht mehr „ins Deutsche zu übersetzen"). „Wär' es erlaubt, seine Werke, versteht sich nach seinen eigenen Ideen, etwas besser zu ordnen, besonders im Periodenbau und in Rücksicht auf die Episoden und Wiederholungen: so müßten sie so verständlich dadurch werden können, wie etwa Lessings[2]."

Von den einzelnen Teilen seiner Philosophie hat ihm beständig das Naturrecht einen hohen Wert, denn Kant ist ihm wie seit der ersten Jugend[3] noch immer „ein Virtuose der Gerechtigkeit[4]." Die Unzulänglichkeit der Ästhetik, die er ja schon in der Schillerkritik verworfen hat[5], erklärt sich nach seiner Meinung aus der „Unkenntnis der Historie" (hat er seine Meinungen doch auf solchem Wege gebildet!) und aus einer Notlage seines Systems, aus der „Einsicht von der Notwendigkeit eines Mittelgliedes zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie", die ja bei Kant hier zusammenwirkt. Auch „die unredliche Hermeneutik (der Kantianer) ist antihistorisch[6]".

Der „Kritik der reinen Vernunft" als dem bewußten „Klumpen" gelten natürlich die wesentlichsten Betrachtungen. Um sie dreht sich ja bei Kant alles, „seine kleinen Schriften sind meist Kritik der reinen Vernunft en miniature[7]". „Das beständige Wiederholen des Themas in der Philosophie entspringt aus zwei verschiedenen Ursachen. Entweder der Autor hat irgend etwas entdeckt, er weiß aber selbst noch nicht recht, was, und in diesem Sinne sind Kants Schriften musikalisch genug, oder er hat etwas Neues gehört, ohne es gehörig zu vernehmen, und in diesem Sinne sind die Kantianer die größten Tonkünstler der Literatur[8]."

Kants Stellung gegenüber der Erfahrung war umstritten. Es konnte nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite sich Schlegel stellte: „Kant geht

[1] S. 413, 11 ff. [2] Jugendschr. II, S. 332 f. [3] Siehe oben S. 148.
[4] S. 412, 22. [5] Siehe oben S. 256 f. [6] S. 411, 16 ff.
[7] S. 417, 30. [8] Athen.-Fragment Nr. 322.

nicht von der Tatsache aus: Erfahrung ist, wie Niethammer, Reinhold, Erhard ihn mißverstanden haben; sondern von dem unerwiesenen, aber zu erweisenden Satze: Erfahrung muß sein, wie Beck, Fichte und Schelling ihn richtig verstanden haben. Dieser Satz muß aber durchaus erwiesen werden[1]", was wieder erst Fichte gelang.

Wie weit reicht und was hat die Kantische Kritik nun geleistet? „Kant hat nur die transzendentale Vernunft kritisiert, nicht bloß die Vernunft, sondern die transzendentale Philosophie. Er ist (eben) nicht zufälligerweise, sondern ursprünglich revolutionär. — Den Begriff der Kritik hat Kant zwar nach vergrößernden Dimensionen genommen; aber sehr konfus gedacht das wenige, was er davon wußte. — Er hat gar nicht die ganze Transzendenz kritisiert; er ist zu sehr Realist und hatte keinen anderen Idealismus als das absolutierte Reale." Realist nennt er ihn paradox, weil er nicht vom „Realen" loskommen kann. „Nun hinkt er mit der Praxis hinterdrein. Seine späteren Schriften sind Ergänzungen. Sein erstes System ist eine Idealisation des Realismus (die Kritik d. theoretischen V.), sein zweites (Kritik d. praktischen V.) eine Realisation des Idealen. Wäre er aber nur so konstruierend verfahren, wie im ersten", (statt postulierend)[2]. Kant scheint mehr nicht alles zu sagen, „als daß er wirklich viel zurückbehielt. Die Idealität des Realen ist wohl ganz gut bei ihm erwiesen; aber nicht die Realität des Idealen; und somit auch nicht die Realität des Realen[3]". Diese gewichtigen Sätze finden sich in der späteren Gruppe von 1797/98. Sie führt seine eigene synthesierende Spekulation weiter. Schon in dem ersten wird, um das Wortspiel zustande zu bringen, eine Verschiebung der Begriffe vorgenommen. Die Kantische Idealisation ist ja nur eine Ablösung der „Erscheinung" von dem „Ding an sich". Bei der „Realisation des Idealen" aber ist unter dem Idealen dasselbe verstanden, was Schiller in der Kontrastierung von Leben und Ideal meint, das Reich der Ideen Platos, der Urbilder in der Freiheit, nicht der Bilder der „realen" Gegenstände. Aus dieser Doppelsetzung erklärt sich die zweite Kombination. Was Kant nicht zu sagen scheint, ist die klare Ausführung, ob das Ding an sich mit jenem Reich der Freiheit identisch ist. Fichte stellt diese Identität her im reinen Ich. Das Reich des Ideals wird also nicht mehr erst postuliert, sondern es ist realisiert. Zugleich

[1] S. 412, 5 ff. [2] S. 414, 35 ff. [3] S. 415.

aber auch das Substrat der Erscheinung; die „Gegenstände" sind also jetzt nicht mehr nur nach dem Sprachgebrauch „real", sondern wirklich real, nämlich vom reinen Ich gesetzte Schranke für das praktische Ich. Ich gebrauche absichtlich die Fichtesche Formulierung, weil ja in unseren Sätzen hier sachlich darüber noch nicht hinausgegangen wird. In dieser Begrenzung hält sich auch noch ein später erklärender Satz: „Kants Gesichtspunkt ein rein transzendentaler. Selbst die Identität des Positiven und Negativen hat er vielleicht nie ganz begriffen und hat sich sehr mühsam dazu erhoben[1]." Das Positive ist hier das Ideal Schillerscher Observanz. Der Begriff Ideal wird als irreführend und verwirrend aufgegeben[2]. In dem Athenäumsfragment 238 über die Transzendentalpoesie soll Schiller eine Geringschätzung seines „Ideals" finden können. „Sogar seine Terminologie habe ich verworfen und mit Recht, weil sie irrig ist und voll von krasser Ignoranz[3]." Das „Negative" ist das Ding an sich, das sich allerdings sowohl bei Kant als sogar auch bei Fichte durchaus negativ verhält. Man ersieht aus dieser Ersetzung der Begriffe durch andere, daß der letzte Satz wieder später geschrieben ist.

Soweit handelt es sich also um die transzendentale Vernunft und Philosophie. Ihm ist aber die Vernunft eine viel umfassendere, unbeschränktere, ja Schranken beseitigende. Es versteht sich danach, daß ihm „viel Subjektives in der Ansicht ist, die Grenze der Erkenntnis nur auf die Eingeschränktheit der reinen Vernunft und nicht auf den Gesichtspunkt als durch absolute Freiheit gesetzt zu beziehen"[4]. Das ist fichtisch. — „Daß der menschliche Geist unbeschränkt sei, ist historisch, nur in Stoff und Form ist er beschränkt, durch die erste der Sinn, durch die zweite der Verstand. Die Vernunft ist ganz unbeschränkt. Kant hat mehr Verstand als Vernunft[5], versteht mehr die Vernunft in ihren Hemmungen, als daß er sie selbst schöpferisch hätte. Kant hat Legalität und Moralität nur in der Form, nicht im Stoff unterschieden"[6]. Das ist eine der „witzigen" Parallelen Friedrichs. Die Legalität des Stoffs ist natürlich seine Erscheinung, in der er so ist, wie die Menschen ihn brauchen, die Moralität des Stoffs entsprechend die Wesenheit desselben,

[1] S. 416, 22ff. [2] Vgl. dazu Briefe S. 362.

[3] Auch der Begriff Spiel hat bei ihm nichts mehr mit dem Schillerschen zu tun, ebenso nicht sentimental, s. oben und Joachimi S. 177.

[4] S. 411, 13ff. [5] „Kant hat eine Voltairische Weltansicht", S. 411, 20.

[6] S. 414, 10ff.

in der er das ist, was er sein soll, nämlich das vom Fichteschen reinen Ich Gesetzte. — „Vom Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen (hat Kant) keine Ahnung, noch weniger von der transzendentalen Identität des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen[1].“ Das sind durchaus Hemsterhuisische Wendungen. Jenen Zusammenhang hatte dieser doch ausführlich zu erweisen gesucht[2], und ebenso sind diese drei nur verschieden durch die Seinsarten gegenüber den menschlichen Sinnen.

Am Schluß dieser Kantfragmente finden wir eine eigene Gruppe „Zur Kritik der reinen Vernunft“, welche frühstens mit den letzten Teilen des vorigen Abschnitts 1798 geschrieben ist. Sie ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil seine in dieser herangewachsenen Kantkritik sich entfaltende Spekulation den entscheidenden Schritt zum „eigenen System“ tut. Die Ablehnung des Kantschen Grundprinzips ist noch schärfer geworden: „Es ist nicht sowohl eine Polemik[3] als eine Ermordung der Vernunft. Er polemisiert aber gar nicht die transszendente Vernunft, sondern die absolute — oder auch wohl die systematische. Den absoluten Idealismus hat er nie geahnt. Objekt = Peripheria abstractissima, Subjekt = Centrale abstractissimum. Die Realität des Peripherischen und die Idealität des Zentralen hat er nie gekannt, die Realität des Zentralen, die Idealität des Peripherischen nie beweisen können; er behauptet und glaubt. Von der Identität des Idealen und Realen (hat er) so wenig Ahnung, daß die Hinsicht auf eine absolute Verschiedenheit derselben der elastische Punkt seiner Philosophie ist.“

Zunächst sind zwei neue Begriffe eingeführt, die dann in seiner Anschauungswelt als die prägnantesten fest bleiben: das Zentrale für das Positive, das Fichtesche reine Ich, das unbewußt Urtätige; und das Peripherische für das Negative, das gesetzte Ich, das Ding an sich in der Welt außer mir. Die Realität des Peripherischen ist schon vorher gegeben. Nun aber wird der Schritt getan zur Idealität des Zentralen. Der Sitz dieser Idealität kann aber nur das Peripherische sein. Dieses tritt also damit aus seiner Fichteschen Starrheit heraus. Es nimmt ebenso das Zentrale idealistisch in sich auf, wie das Zentrale das Peripherische. Das Zentrale ist also an sich real, in der Aufnahme

[1] S. 416, 26 ff. [2] Siehe oben S. 207 ff.

[3] Im Sinne der absoluten Philosophie (vgl. oben die polemische Totalität des Systems, S. 306).

durch das Peripherische dagegen ideal und umgekehrt: das Peripherische ist ebenfalls an sich real (Ding an sich), in der Aufnahme durch das Zentrale dagegen ideal. Daraus ergibt sich allerdings die absolute Identität des Realen und Idealen; beide sind nur jeweils relativ real oder ideal.

Auch der eine der vorher gebrauchten Begriffe wird wieder eingeführt: „Von der Idealität alles Positiven hat Kant nie auch nur den Schimmer einer Ahnung gehabt; auch hat er die Positivität keines Idealen nur einigermaßen erweisen können. Von Vorstellung und Gegenstand muß eines das Zentrum, das andere der Horizont sein, oder beide müssen sich gegenseitig und wechselweise möglich, notwendig und wirklich machen. Dies dürfte schon über Fichte hinaus sein. Schelling ahnt's[1]." Damit ist der zugrunde liegende Wechselerweis und Wechselbegriff, den wir oben vermißten, gefunden. Wir hatten festgestellt, daß der fehlende Begriff Wechselbegriff zum Fichteschen reinen Ich sein mußte. Dieses heißt jetzt Zentrum. Der Wechselbegriff, der „seinem System" zugrunde liegt, ist also Zentrum—Peripherie, der Wechselerweis: das Zentrum, ist, was es ist, in und durch die Peripherie (Horizont), die Peripherie ist, was sie ist, in und durch das Zentrum. Der Dualismus ist nur ein scheinbarer. Die absolute Identität des Realen und Idealen löst ihn in einem letzten, absolut Unbedingten auf, dem Zentrum des Universums, zu dem der „absolute Idealismus" mit Notwendigkeit führt[2].

So bleibt denn für Kant das charakterisierende Wort: „durchaus kritisch", wie für Fichte „moralisch oder praktisch"[3]. Das entsprechende für ihn könnte nur sein: durchaus synthetisch. Kant ist ganz „Elementarist und Transzendentalphilosoph, das erste mehr, Fichte mehr transzendental". Und er selbst wäre nach seinem Willen durchaus absolut und transzendent.

Das leitet uns nun gut zur Kritik der praktischen Vernunft hinüber. „Kants Philosophie ist im Innersten verrenkt und widersinnig, wie Spinoza im Innersten symmetrisch. Er ist parteiisch fürs Horizontale und Negative und leidenschaftlich gegen alles Zentrale und Positive. In

[1] Siehe oben S. 304.

[2] Vgl. dazu M. Joachimis die fertige Anschauung vortrefflich analysierende und mit dem Ganzen der romantischen Anschauungswelt verbindende Darstellung, insbesondere S. 21ff. und 33ff. [3] S. 417, 33.

der Praxis negiert er den Menschen noch so ins Zentrum hinein und setzt ihn gegen sich selbst in Belagerungszustand. Also zentraler Negativismus. Seine Theorie hingegen gleich negativer Zentralismus. Dies sind nur die Schiefseiten, die man auf dem transzendenten Standpunkt erblickt.“ Das ist aber, wie wir eben sahen, der seines neuen Systems. „Fichte kann noch bis zur absoluten Desorganisation kommen.“ Vielleicht, weil durch die einseitige Tätigkeit des wirkenden Ich das Gleichgewicht gestört und schließlich das Nicht-Ich sich doch lediglich als „Material unserer Pflicht“ zu sehr aufbraucht! „Schiller ist dem Geist nach der beste Kantianer; derselbe Haß des Positiven und Zentralen konstruiert Dissonanzen[1].“ Schon vorher: „Kants praktische Philosophie ist wenigstens ebenso subjektiv in ihrer Art als die des Woldemar[2]“, denn beide sind aus Postulaten entstanden, die ein Bedürfnis geboren hat, die also kategorische Optative sind. Nicht leicht verständlich ist schließlich die Behauptung: „An praktischer Abstraktion übertrifft Kant nicht nur alle Philosophen der Zeit, wo er noch allein sie besitzt, sondern auch in anderen Gebieten ist nichts dem Gleiches. Goethe allein hat sie in der Poesie. Beide sind dabei nicht liberal und nicht rigoristisch genug, weil es an Totalität fehlt[3].“ Dieses im Grunde einzige hohe Lob Kants geht m. E. auf dasselbe zurück, was Friedrich Schlegel schon zu dem vorkritischen Kant hingezogen, was dessen frühe „Beobachtungen über das Erhabene“ gekennzeichnet hatte: auf seine Seelenkunde. In seinen Darlegungen über die Vorzüge des Idealismus vor dem Realismus hatte Fichte auf die Bedeutung richtiger Abstraktion hingewiesen. Was in der Erfahrung immer in Vereinigung vorkommt, wird durch sie getrennt. Das empirische Bewußtsein wird auseinandergelegt, um aus seinen Elementen wieder zusammengesetzt zu werden. So entsteht eine pragmatische Geschichte des Bewußtseins. Diese Abstraktion geht nicht über die Erfahrung hinaus, sondern in ihre Tiefe hinein, sie ist nicht transzendent, sondern transzendental. Sie ist der Nährboden einer reellen Philosophie gegenüber einer rein formellen, die Grundlage einer anwendbaren und angewandten Philosophie. Und die hatte Friedrich immer genutzt, von Longin bis Moritz und Hemsterhuis. Gerade im Moralischen. Alle Zufälligkeiten (der Laune, des Unwohlseins usw.) werden ausgeschaltet und die Seelen-

[1] S. 416, 1—13. [2] S. 413, 6 ff. [3] S. 413, 17 ff.

qualitäten auf ihren Gehalt unparteiisch geprüft und gemodelt. Daß Goethe, dem Dichten ja auch ein „über sich selbst zu Gericht sitzen" (Ibsen) war, der große Seelenzergliederer, als einzige Parallelerscheinung angeführt wird, verwundert nicht[1]. Der paradoxe Zusatz zur Beurteilung dürfte wohl gedeutet werden: sie sind nicht liberal genug, weil sie nicht die überempirische Totalität besaßen, die auch (moralische wie andere) Dissonanzen in einer höheren Einheit als notwendig und organisch sehen, in dem Sinne, wie ihm nach dem Hemsterhuisischen Brutus auch Hamlet seiner „Ordnung gemäß" sich verhält[2]; sie sind nicht rigoristisch genug, weil sie in der Moral „legalisieren" statt konsequent zu „moralisieren", d. h. weil ihre Moralprinzipien bedingt sind durch die Bedürfnisse zusammenwohnender Menschen, nicht durch die Idee des Guten ohne jeden Zweck.

Das führt uns zur Kritik der Kantschen Sittenlehre. Denn der Hauptvorwurf, den Schlegel ihm macht, ist, daß „Kant gewaltig moralisiert in der Politik, Ästhetik und Historie, in der Moral hingegen legalisiert, d. h. politisiert"[3]. Die bekannte Kantische Formel: „Handele so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", erscheint seinem unbedingten Prinzip unannehmbar. Die wahre moralische Formel kann nur sein: Handle so, daß das absolute Gute ohne Rücksicht auf irgend welche Interessen verwirklicht wird. Da gibt es keine allgemeine „Gesetzgebung" mehr. Diese setzt eine Gemeinschaft voraus, deren Interessen bestimmend sind. Das ist legalisierend und politisierend. Indem er das Reich dieser höchsten Gesellschaftsmoral als ethisch bezeichnet, unterscheidet er Kants Maximum als ethisches gegenüber dem praktischen der absoluten Moral und formuliert seine Kritik: Kant hat das ethische Maximum (heiligen Willen und Reich Gottes in seinem Sinne) verwechselt mit dem praktischen, aus Mangel am politischen und ästhetischen Sinn. Das „formale (d. h. absolute, von allem ‚Inhalt weggedachte' [Kant], von allem Stoff befreite) Objekt der sittlichen Handlung ist nicht das ethische, sondern das praktische Maximum"[4]. Der heilige Wille ist die von Kant verlangte Übereinstimmung der Gesinnung mit dem Vernunftgebot (dem kategorischen Imperativ). Aus Mangel an politischem Sinn: denn nicht mög-

[1] Fichte „hat etwas praktische Abstraktion, aber nicht viel. Abstraktion und besonders praktische ist wohl am Ende nichts als Kritik" (S. 421).

[2] Siehe oben S. 218. [3] S. 411, 30 f. [4] S. 412, 1 ff.

lichste Beschränkung, sondern möglichste Freiheit ist der politische Imperativ. Aus Mangel an ästhetischem Sinn: die höchste Vollkommenheit in sich ist auszudrücken.

„So wie Kant aus subjektiven Gründen die Willensfreiheit in das Gebiet der Geschichte übertragen hat, so auch in den Himmel[1]." Sie ist ein Postulat der praktischen Vernunft und stammt also aus der intelligiblen Welt. In der Geschichte wirkt sie sich aus, um in Erscheinung zu treten. Ihr Resultat ist das oberste Gut. Kommt noch die dem Maße der Tugend entsprechende Glückseligkeit hinzu, so entsteht daraus das höchste Gut (bonum consummatum). Ist nun die Freiheit schon ein Postulat, also subjektiv, so ergibt sich aus dieser Reihe das Schlegelsche Resultat: „Daher seine Definition vom höchsten Gute durchaus subjektiv[2]." Dementsprechend heißt es noch einmal: „Kants Ethik ist nicht bloß Logik, sondern auch Politik; polemisch nicht bloß gegen die mechanische Moral, sondern auch gegen die praktische Moral. Moralische Moral gibt's noch nicht." Logisch ist die Kantische Moral, weil der Glauben eine Erkenntnisgewißheit in sich birgt, nur keine eben so große, wie das Wissen; das ist ein Punkt, der Kant in den Augen Schlegels neben Jacobi setzt[3]. Im Sinne der Charakteristik Kants als Virtuosen der Gerechtigkeit schreibt er: „Die Kantische Moral ist eine der Form nach transzendentalisierte und polemisierte deutsche Rechtlichkeit[4]." Und schließlich als Resultat: „Seine Moral ist auch im Innersten negativ. Ihr Geist ist zentrale Idealität und horizontale Realität." Man kann nicht leugnen, daß das witzig ist. Bei der Theorie vermißt er ja gerade diesen Charakter! Hier ist er wenigstens in einem witzigen Wortspiel da. Die zentrale Realität entspräche dem praktischen Maximum, die horizontale Realität entspricht dem ethischen.

Nach alledem ist „Kants Religion durchaus nicht Norm. Das Selbstrichten ist nur ein Weg der sittlichen Bildung. Dieser Weg ist unserem Zeitalter durchaus nicht angemessen"[5]. Schlegel bezieht sich offenbar auf den bekannten Rigorismus der Kantschen Moral, nur da wahre Moralität zuzugeben, wo den Neigungen entgegen rein aus Grundsatz gehandelt wird. Hatte doch auch Schiller diese Schwäche des Kantschen Moralsystems abgelehnt[6] und verspottet:

---

[1] S. 412, 10ff. [2] S. 412, 13. [3] Siehe oben S. 289. [4] S. 415, 25.
[5] S. 411, 24. [6] Siehe oben S. 257.

Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und ſo wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da iſt kein anderer Rat, du mußt ſuchen ſie zu verachten,
Und mit Abſcheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Kant hatte nach dem Verhältnis von Pflicht und Neigung drei Stufen ſittlicher Anerkennung unterſchieden. Mit beißendem Spott nennt ihn deshalb Schlegel einen „Geometer und noch mehr einen Algebraiſten in der Moral“ [1], der die Sittlichkeit mißt und abzählt. Wie ganz anders hatte ihn Hemſterhuis [2] gelehrt, daß die ſittliche Vollkommenheit aus dem moraliſchen Organ durch Liebe zuſtande komme! Die kalte Pflicht Kants wird denn auch ſogar öffentlich getroffen: „Die Pflicht iſt Kants ein und alles. Aus Pflicht der Dankbarkeit, behauptet er, müſſe man die Alten verteidigen und ſchätzen; und nur aus Pflicht iſt er ſelbſt ein großer Mann geworden [3].“ Da iſt es denn kein Wunder, daß er „die alten Philoſophen etwa wie Moritz die alten Dichter kennt“ [4]. Das Studium Platos möchte ihm Schlegel gewiß gern empfehlen!

Dieſe „Pflicht“ der Kantianer verhält ſich zu dem Gebot der Ehre, der Stimme des Berufs und der Gottheit in uns „wie die getrocknete Pflanze zur friſchen Blume am lebenden Stamm“ [5].

Nach alledem gibt es für Schlegel natürlich keine andere Stellung zu Kant, als die, mit der er ſeinen Entwurf beginnt: „Seine gute Abſicht zur Fixation bei der ſcholaſtiſchen Form iſt erreicht. Das Kleid muß nun weggenommen werden.“ Vor allem aber muß Stellung genommen werden gegen dieſer Kantianer und Hyperkritiker „regreſſierende Tendenz“, da ſie ſich „nur an Kants Buchſtaben halten, wie die Myſtiker (Fichte) an Kants Geiſt“ [6]. „Die Orthodoxen unter den Kantianern ſuchen das Prinzip ihrer Philoſophie vergeblich in Kant. Es ſteht in Bürgers Gedichten und lautet: „Ein Kaiſerwort ſoll man nicht drehn noch deuteln“ [7]. „Man muß es ihnen unmöglich machen, ſich an Kant zu hängen, wie an ein Amulett der Wahrheit.“ Reinhold, „der erſte unter den Kantiſchen Sophiſten, hat eigentlich den Kantianismus organiſiert

[1] S. 413, 25.

[2] Hemſterhuis wird übrigens gerade in den letzten Entwürfen erwähnt und bezeichnenderweiſe als Moraliſt charakteriſiert: „Hemſterhuis' Äſthetik iſt Moralphiloſophie und ſeine Moral iſt durchaus äſthetiſch“ (S. 419), was übrigens auch von Schlegel ſelbſt gilt.

[3] Athen.-Fragment Nr. 10. [4] S. 413, 30; ſ. oben S. 81.

[5] Ideen Nr. 39. [6] S. 411. [7] Fragment 425.

und auch das Mißverstehen gestiftet". Aber er ist auch der erste „Grundsucher"[1].

Die Absicht, Kantische Vorlesungen zu halten, beginnt mit der Schillerschen Einwirkung, 1794. Er glaubt schon damals wenig Zeit, nur noch mehr Reife nötig zu haben. Abgesehen war es sofort auf eine Kritik der Kantischen Philosophie, und diese soll der „Gesundheit seines Gemütes" wohltun. Schließlich kamen diese Vorlesungen 1801 in Jena zustande.

Erst von hier aus wird uns die letzte Gruppe der von ihm nicht veröffentlichten Entwürfe, bei Windischmann II, 418 ff., verständlich, die erst 1799 entstanden sind. Zunächst „Über Jacobi"[2]. Nicht frühe Keime zur Woldemarrezension liegen hier vor, sondern eine neue Beschäftigung mit Jacobi bei Veranlassung von dessen Schrift zum Atheismusstreit[3] hat den Entwurf geschaffen[4]. Im Anschluß an die Betrachtungen zu dieser Schrift führt Schlegel aus: „Mein Anti-Jacobi (nicht, wie Walzel anmerkt, die Windischmannschen Fragmente, sondern die Woldemarrezension) ist eigentlich nur halbfertig — Ich glaube, ich habe ziemlich gesagt, wie er sich aus dem philosophischen, aus dem ästhetischen und selbst aus dem moralischen Standpunkt, wenn man strenge ist, ausnimmt." Das ist in der Tat genau der Inhalt der Woldemarrezension. „Was würde ich aber erst sagen müssen, wenn ich ihn nach seinem eigenen Maßstab messen wollte und sein Genie zur Religion prüfe? (wovon im Woldemar nichts steht). Hier ist er bei aller Einbildung noch mehr Stümper als dort und steht selbst unter Lessing in dieser Hinsicht wenigstens ebenso tief, wie als Dichter unter Goethe, als Denker unter Fichte." Diese Prüfung seines Genies zur Religion wird hier begonnen. Dazu kommt die gleiche Zusammenstellung mit Schiller, wie in dem Brief und die sprechende Tatsache, daß in den Windischmannschen Entwürfen unmittelbar darauf die drei Fichte-Entwürfe stehen, welche ganz ersichtlich für die geplante Verteidigungsschrift im Atheismusstreit bestimmt waren. Es seien nur einige charakteristische und neue Sätze herausgehoben: „Als Religiöser und als Philosoph steht Jacobi weit unter Lavater. Lavater ist liberaler. . . . Wenn Jacobi mehr Philosophie hätte, so müßte er ein absoluter Skeptiker werden. Er wollte etwas Bestimmtes absolut wissen[5]. Um etwas zu wissen, muß man

[1] S. 411. [2] Siehe oben S. 293. [3] An J. G. Fichte, Hamburg 1799.
[4] Siehe Briefe S. 420f. [5] Siehe oben S. 307.

alles wissen wollen[1]." Von dem polemischen Charakter seiner Philosophie wird gesprochen, von dessen Nützlichkeit und Selbstannihilierung. „Angst ist ein Hauptzug in seinem Charakter, Weichlichkeit und vornehme Eitelkeit. Diese Dinge müssen doch beim Namen genannt werden." „Jacobi ist ein barbarischer Universalist, ein regressiver Sentimentalist, wie Schiller." Waren diese Sätze schon zur Verteidigung der Woldemarrezension gegen erhobene Vorwürfe geschrieben, so erst recht die andern: „Ob die Tendenz des Woldemar gefährlich ist, weiß ich nicht[2]; es geht mich auch nichts an; aber verächtlich finde ich sie, und das zu sagen, habe ich ein Recht." Interessant ist die Charakteristik des philosophischen Temperaments: „Jacobis Philosophie könnte man die Philosophie vom Sprung nennen; ich philosophiere ruckweise; — Kant windet und krümmt sich; Fichte geht den spartanischen Schritt." Von der ruckweisen Philosophie legt er sogleich Zeugnis ab, indem er die christlich-religiösen Anregungen dieser Zeit (Schleiermacher) in die eigene Spekulation hineinzieht. „Engbrüstigkeit derjenigen, die das Christentum durch bloßen Regressus auf das ursprüngliche Christentum zurückführen wollen. Nur ein Deutscher kann ein rechter Christ im progressiven Sinn sein" (weil „wir Deutsche eben ein kritisches Volk" sind). „Der Christianismus läßt sich weder lehren noch lernen; es wäre Unsinn, ihn beweisen zu wollen. Er ist progressiv ethisch im Großen." Etwas weiter: „Katholizismus ist naives, Protestantismus sentimentales Christentum. Das Progressive fängt erst recht an. — Es gibt noch eigentlich kein ganz vollendetes Christentum, noch zuviel Ausspruch des sogenannten gesunden Menschenverstandes." Was diese Auslassung interessant erscheinen läßt, ist die Ersichtlichkeit der Methode beständiger Übertragung mit eklektischer Anwendung von Neugelesenem. Das charakterisiert auch seine seltsame Andeutung einer Deduktion der Trinität[3]: „Gott ist ein Individuum; daraus läßt sich die Dreieinigkeit demonstrieren. Alle Ideen sollen Individuen werden, und alle Individuen zugleich Ideen sein. Alle Realität

[1] Siehe oben S. 308. [2] Siehe oben S. 290.

[3] Dorothea gegenüber, der solche Ableitungen „ziemlich uninteressante Gedankenspiele" sind, verteidigt er sie: „Mir ist es freilich interessant genug, auch als bloßes Gedankenspiel, und wenn eben der dritte Mann fehlt, setze ich mich recht gern an den philosophischen L'hombretisch theologischer Geheimnisse und Streitfragen; immer lieber als an einen buchstäblichen." Andrerseits ist ihm Dorotheas Stellung gerade recht. „Es ist ein Gefühl, als würde das Rechte dadurch kompromittiert und beinahe entweiht." (Jugendschr. II, S. 323, Brief über die Philosophie.)

soll ideal sein und alle Idealität real. Das ist die Grundlage des Christentums." Schon bei Lessing fand er eine sehr bekannte Erklärung der Dreieinigkeit. Nach Lessing sind die Dinge nicht außer Gott, sondern in ihm, aber „zufällig" von ihm verschieden. Die Dreieinigkeit ist eine immanente Gliederung; Gott stellt sich seine Vollkommenheit vereinigt vor und schafft damit sein Bild, den Sohn. Das Band zwischen dem vorgestellten und dem vorstellenden Sohn ist der Heilige Geist. In Dalbergs „Universum" fand er[1] eine ähnliche Dreieinigkeitserklärung: „Gott ist dreifach und eins! Erstens: Kannst du dir Urquell alles Lebens, aller Vollkommenheit . . . denken ohne Bewußtsein? Zweitens: Erzeugt nicht in jedem geistigen Wesen das Denken eine ähnliche Abbildung seines Gegenstandes? Und diese ist das Wort, das ähnliche Bild, der erzeugte Sohn des unerzeugten Vaters. Drittens: Wo im geistigen Wesen Urkraft und ihr lebendes Bild ist, da entsteht aus beiden: Liebe, Selbstliebe des geistigen Wesens! Und das ist der heilige, der Geist Gottes, Urquell der Liebe!" Und dieses ewige Verhältnis, diesen Dreiklang, hat Gott in die Seele des Menschen eingeprägt. Überall finden wir ihn wieder, z. B. im Universum: Schöpfer, Geschöpf, Band zwischen beiden, Religionsliebe; in der Seele: Fähigkeit, entwickelte Kraft, Selbstliebe; im Schöpfungssystem: Dasein, Existenz, Koexistenz[2]. Von hier aus läßt sich nun Schlegels Wort deuten. Individuum ist Gott als Zentrum höchster Ichheit nach unseren früheren Ausführungen. Dieses Individuum tritt nun in eine Idee = idealistische Erscheinung[3] = Peripherie, das ist Christus. Diese Peripherie wird nun durch den heiligen Geist der (Hemsterhuisschen) Alliebe beseelt und wird dadurch selbst Individuum. Auf dem Fichteschen Standpunkt hätte an Stelle der Alliebe die praktische Vernunft den Heiligen Geist vertreten müssen. Danach mußte das reine Ich (Vater) sich das theoretische Ich (Sohn) setzen, das durch das praktische (Heiliger Geist) zum absoluten Ich, d. h. Ruhe in Gott, überwunden wurde. Auch bei Schelling haben wir immer wieder eine Dreiteilung, Gesetz der Duplizität + Copula; und eine Erklärung der Dreieinigkeit, die verwandt ist: Im Absoluten oder Ewigen sind das Endliche und Unendliche gleich absolut. Gott Vater ist das Ewige oder die Einheit von Endlichem und Unendlichem, der Sohn das Endliche in Gott, der Geist das Unendliche oder die Rückkehr des End-

[1] S. 107ff. [2] Siehe oben S. 196.

[3] Man denke auch an Hemsterhuis' Idee = Bild-Vorstellung, s. oben S. 208.

lichen ins Ewige. In jedem Ich wiederholt sich nun der Zustand und Vorgang der Dreieinigkeit. Und so ist das Wort: „Alle Ideen sollen Individuen werden" und umgekehrt nichts anderes als „Alle Idealität soll real werden" und umgekehrt, oder alle Peripherie soll Zentrum werden usw. Wenn das die Grundlage des Christentums ist, so freilich nur des werdenden progressiven, romantischen.

Alles das deutet dieser Jacobi-Entwurf an. Er setzt endlich den Schlußstein in der Beurteilung Jacobis mit dem Bonmot auf: „Jacobi ist zwischen die absolute Philosophie geraten und zwischen die systematische, und da ist sein Geist zuschanden gequetscht[1]." Dieses Wort geht gemeinsam mit Andeutungen des oben zur Datierung zitierten Briefes in das Athen.-Fragment 346 über, wo es abgeschwächt und verdeutlicht erscheint. Die beiden Philosophien sind die des Leibniz und die des Spinoza geworden. Sein „Saltomortale ist nur ein blinder Lärm"[2]. Er bleibt schließlich, was er ist, ein „mystischer Sophist", statt reiner Theologe zu werden. — Daß hier übrigens später vollster Friede geschlossen wurde, konnte nach dem eignen Saltomortale Friedrichs nicht verwundern[3].

Aus der Grundanschauung seiner philosophischen Lehre entwickelt Friedrich nun einen Wesenszug der „progressiven Bildung" auch schon in Andeutungen dieser Entwürfe. „Alles was wert ist (der Wert wird bestimmt durch die Verwandtschaft mit dem Absoluten), muß zugleich dies sein und das Entgegengesetzte; aber nichts ist absolut transzendent (alles ist ja je nach der Stellung, also relativ Zentrum und Peripherie); alles hat seine Sphäre. . . . Bildung ist antithetische Synthesis und Vollendung bis zur Ironie. Bei einem Menschen, der eine gewisse Höhe und Universalität der Bildung erreicht hat, ist sein Inneres eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen[4]." Schritt für Schritt tritt das ein, was bei ihm nicht auf Verwechslung des reinen und empirischen Ich Fichtes beruht[5], sondern sich als Weiterentwicklung gibt, die Macht des genialen, wertvollen, gänzlich freien Menschen, sich in seiner Vorstellungswelt zugleich als beides zu setzen, als peripherisch, als Ausgedrücktes, und zentral, als Ausdrückendes. Gegeneinandergesetzt wirken diese Kräfte polemisch. Und in diesem Sinne gehören einige Sätze über Polemik in die Vorbereitung der „romantischen Ironie": „Alle Modernen fordern wirklich Universalität von jedermann; das ist Geist der progressiven

[1] S. 419. [2] Siehe auch S. 420. [3] Vgl. Briefe S. 539 und 614.
[4] Vgl. Walzel, Romantik², S. 14. [5] Siehe oben S. 301 f.

Bildung. — Alles was sich nicht selbst annihiliert, ist nicht frei, ist nichts wert. — Polemik ist an Kindern ein schönes Zeichen von Genialität."

Auch Fichte muß natürlich nun von seiner gewonnenen Position noch kritisch eingegliedert werden. Das Nicht-Ich ist der Punkt, wo ja die Unstimmigkeit liegt. Dieses Nicht-Ich ist letzten Grundes aus einer empirischen Bewußtseins-Tatsache, der des Entgegensetzens entstanden. Wenn das nur der „Faden der Spinne" wäre, so ginge das wohl für Schlegel. Ohne die nachträgliche Deduktion aber, die „nirgends ein Ende haben soll", bleibt diese Setzung „zufällig"[1]. „Fichtes Philosophie ist zugleich Punkt, Zirkel und gerade Linie"[2]; Punkt, indem sie ganz im „Ich" bleibt, Zirkel, indem sie vom reinen Ich wieder zum absoluten Ich zurückkehrt, gerade Linie in der deduzierenden Methode. „Fichtes Gang ist noch zu sehr geradeaus, nicht absolut proportional zyklisch." Das ist nun seine Philosophie, die ja sofort mit einem Wechselbegriff einsetzt und sich von da ab konzentrisch erweitern soll. Fichte ist jetzt „nicht (mehr) genug absoluter Idealist, weil er nicht genug Kritiker und Universalist ist. Ich und Hardenberg sind doch mehr". Das ist nur der natürliche Schluß. „Er ist ein halber Kritiker, offenbar auch nicht Realist genug in jeder Bedeutung und Hinsicht", denn sonst hätte er nicht so völlig negativ den Charakter des Nicht-Ich behandelt. In den Entwürfen zu den Pariser Vorlesungen tauft er ausdrücklich das Nicht-Ich in „Etwas" um und stellt auf: Ich + Etwas = Du. Wir = Alles. Er = Geist[3]. Daraus wird auch der Schlußsatz des einen Abschnitts verständlich: „Das transzendentale Ich ist nicht verschieden von dem transzendentalen Wir." Beides sind Emanationen aus dem „Er", dem absoluten Zentrum, Gott.

Nicht mehr einverstanden ist er schließlich mit Fichtes „logischem Mechanismus", seiner „philosophischen Künstlichkeit", die neben der Fülle von „Religion" in ihm ist. „Beide affizieren sich gegenseitig. Durch die Wirkungen der Religion geht der Mechanismus der Reflexion überall nach aller Richtung ins Unendliche. Und vielleicht ist's doch nur die Wirkung dieses Mechanismus, wodurch das Bornieren und wieder Bornieren in ihm erzeugt wird[4]." Er meint die immer neuen Begrenzungen, die beständige Wiederholung des Doppelaktes der Produktion und Reflexion, welche die Vorstellungen stufenweise erzeugt.

[1] S. 420f. [2] S. 421. [3] S. 429. [4] S. 422.

„Das *πρῶτον ψεῦδος* liegt wohl darin, daß Fichte das Universum (Nicht-Ich), nicht zufrieden, es zu charakterisieren (nämlich als Schranke), motivieren will, ableiten“, d. h. von dem praktischen Ich („die Dinge sind an sich, was wir aus ihnen machen sollen“). Die richtige Deduktion müßte natürlich von dem höchsten Absoluten ausgehen[1].

Wir sehen aus diesen Untersuchungen, daß die eigentliche Grundlegung seiner philosophischen Weltanschauung sich vollzieht in diesem fruchtbarsten Abschnitt seiner Lehrjahre in Dresden aus der durch Caroline und Charlotte gewonnenen Sicherheit heraus. Mehrere Jahre hindurch entwickelt sich so sein Wesen weiter ohne persönliche Einwirkungen, die verglichen werden könnten mit denen Carolinens und Charlottens. Deshalb haben wir notwendigerweise hier in der ‚Lucinde‘ eine Lücke, die uns über Jena (August 1796) wieder nach Dresden und schließlich bis zum Juli 1797 nach Berlin führt. Der nächste Abschnitt findet uns schon in Berlin.

[1] Auf die Ausbildung der Schlegelschen Gedanken in Hegels Phänomenologie verweist Haym a. a. O., S. 225. Er selbst fühlte sich am Schluß unserer Periode seines Werdens dazu noch nicht imstande und bekennt das wenigstens seiner vertrauenden Schülerin Dorothea: „Indessen hat das Bild eines so umfassenden Ganzen, wie diese Philosophie für den Menschen sein würde, eine gewisse abschreckende Würde für mich und wird sie wohl noch eine Zeitlang behalten.“ (Brief über die Philosophie, Jugendschr. II, S. 336.) Vgl. auch die ähnliche Entschuldigung der „Ideen“ bei Fichte, Fichtes Leben II, S. 427; Haym S. 492 ff., Bobeth S. 50.

Friedrich Schlegel

Bleistiftzeichnung eines Unbekannten vom 4. März 1798 aus dem Nachlaß Varnhagens von Ense, im Besitz der Königl. Bibliothek zu Berlin

V.

Leuchtende und wärmende Menschheit

Berlin

Alles, was unmittelbar vor dem Berliner Aufenthalt liegt, verblaßt in Friedrichs Erinnerung vor dem elementaren Ereignis, das hier seine Bildung abschließen soll, der Bekanntschaft mit der Frau, welche berufen ist, die Mission der Diotima zu vollenden, die starre Klarheit seines Wesens umzuwandeln in Leuchtkraft und Wärme, mit der Frau, die das große Licht werden soll auf seinem Gang durch dunkle Labyrinthe, Lucinde[1]. Aber auch hier gibt es noch ein Durchgangsstadium, in dem eine Frau herrscht, der alsbald die undankbare Rolle des Gegenbildes zugeschoben wird, verfolgt von der nicht unberechtigten Eifersucht der Begünstigten. „Einem sehr gebildeten Mädchen gefiel er, weil er ihr seelenvolles Gespräch und ihren schönen Geist mit sichtbarer Innigkeit bewunderte, und ihr, ohne eine Schmeichelei auszusprechen, bloß durch die Art seines Umgangs huldigte, so gut, daß sie ihm nach und nach alles erlaubte, außer das letzte. Und selbst diese Grenze setzte sie ihm nicht aus Kälte, noch aus Vorsicht und Grundsatz: denn sie war reizbar genug, sie hatte eine starke Anlage zum Leichtsinn und lebte in den freiesten Verhältnissen. Es war weiblicher Stolz und Scheu vor dem, was sie für tierisch und roh hielt. Sowenig nun ein solches Beginnen ohne Vollendung nach Julius' Sinne war, und obgleich er über die kleine Einbildung des Mädchens lächeln mußte, wenn er bei diesem verkehrten und verkünstelten Wesen an das Schaffen und Wirken der allmächtigen Natur, an ihre ewigen Gesetze, an die Hoheit und Größe der Mutterwürde, und an die Schönheit des Mannes dachte, den in der Fülle der Gesundheit und Liebe die Begeisterung des Lebens ergreift, oder des Weibes, das sich ihr hingibt: so freute er sich doch bei

[1] Hayms (S. 496) und R. M. Meyers (Euphorion Bd. 3, S. 108) Erklärungen des Namens Lucinde sind unbefriedigend. Aus dem Don Quichote und von Lessing mochte er den Namen als Namen im Ohr haben. Entscheidend war sicher die Angleichung an lux, das Licht.

dieser Gelegenheit zu sehen, daß er den Sinn für zarten und feinen Genuß noch nicht verloren hatte“[1]. Dieses Mädchen kann wohl nicht gut eine andere sein als die S. 108/09 und S. 242 genannte Amalie, die die Eifersucht der Lucinde erregt und dadurch die Ausführung über Eifersucht veranlaßt. „Mit Amalien ist es zwar nichts, als daß ich sie zum Scherz liebe. Ich möchte sie gar nicht, wenn sie nicht ein wenig kokett wäre.“ So im Scherz müsse man eigentlich alle lieben, die „liebenswürdig sind und die einem eben vorkommen“. Mit der Liebe hat ihm das gar nichts zu tun, die ja immer „eins ist mit der Treue“. Man ersieht daraus auch, wie die Verknüpfung der Begebenheiten über die große zeitliche Lücke zustande kommt. Amalie ist eine der Frauen, die man so zur Erfrischung mitnimmt, um sich von Brennstoff zu entladen. Ganz in diesem Sinne heißt es auch S. 242 von ihr: „Amaliens Brief hat mir große Freude gemacht. Freilich seh ich aus dem schmeichelnden Ton, daß sie mich nicht von den Männern ausnimmt, die der Schmeichelei bedürfen. Ich verlange das auch gar nicht. Es wäre unbillig zu fordern, daß sie meinen Wert auf unsre Weise anerkennen soll. Genug, daß eine mich ganz kennt! — Sie erkennt ihn ja auf ihre Art so schön! — Sollte sie wohl wissen, was Anbetung ist? Ich zweifle daran und bedaure sie, wenn sie es nicht weiß. Du nicht auch?[2]“

Wer ist diese Amalie, resp. ihr Urbild? Hatte Friedrich solch eine kokette Beziehung vor und neben Dorothea, eine Frau, deren Schwärmerei er sich gefallen läßt, um sie halb dankbar, halb mitleidig und belustigt hinzunehmen? Ohne Frage. Wir erkennen hier Frau Helene Unger, die Gattin des Buchhändlers Unger, mit dem die Schlegels in Berlin, offenbar z. T. im Anschluß an diese Vorliebe der Frau für Friedrich viel zu tun haben; denn sie bestimmte ihren Gatten auch in geschäftlichen Fragen[3]. Das Werden der Beziehungen ist in den Briefen leicht zu verfolgen. Schon Ende 94 heißt es[4]: „Leider muß ich manche Zeit verprassen, namentlich bei Ungers, oder vielmehr bei der Ungern, die à toute bride meine Freundin ist.“ Im Dezember[5]: „Die Ungern, die mir mit ihrer heftigen Gemütsart viel Not macht und gar keinen Respekt vor meiner Zeit hat, wird freilich wohl viel dagegen protestieren“ (daß er anderswo ist). Hier heißt es schon im wohltuenden Gegensatz von

[1] Lucinde, S. 187 ff. [2] Lucinde, S. 242 f. [3] Br. S. 413.
[4] S. 316. [5] S. 335.

Dorothea: „Meine Freundin lebt glücklicherweise sehr eingezogen und schont meine Zeit aufs äußerste." Zudem wird ebenfalls im Gegensatz zu der Ungern betont, daß er hier nie aus seiner Welt und seinem Element herausgerate. Dann bereitet er Wilhelm vor[1]: „Von der Ungern hoffe ich, sollst du auch profitieren. Es ist schon einige Wochen, daß sie dir im Herzen entgegenjubelt. Sie schreibt, sie wäre eine hitzige Närrin. Rüste dich mit Mut; sie greift die Menschen ernstlich an. Von mir verlangt sie, daß ich Fußbäder mit Salz nehmen soll, vermutlich weil die Fußsohlen die empfindlichste und reizbarste Stelle des äußern Menschen ist." Das ist schon April 98. Nun ist das Verhältnis zu Dorothea gewachsen bis zum Beginn der Lucinde. Und damit setzt (Januar 1799) die spöttische Behandlung der Dame in Friedrichs Briefen ein, die schließlich so scherzhaften Stoff liefert in dem burschikosen Briefwechsel mit Auguste Böhmer. Ihre Schriftstellerei nennt er „Ungeheurerei[2]" und nun[3] tritt auch zuerst die sich dann wiederholende Bezeichnung „Ungeheuer" auf. Neben diesen Parallelen haben wir auch einen direkten Hinweis in einem Brief von Dorothea an Caroline vom 20. April 1799[4]: „Was ich Ihnen noch zu sagen habe in betreff der Lucinde und der Nicht-Lucinde (ich meine die Unger), alles ein anderes mal[5]." Die Eifersucht Dorotheas tritt in den Briefen an Schleiermacher drastisch in Erscheinung[6]. Da heißt sie: Unhold, Kätzin, Caraboſſe, Satanissin, Höllengreuel[7] und ist schuld daran, daß die Unanständigkeit der Lucinde aller Welt suggeriert wird[8].

Das, was ihm fehlte, konnte diese Nicht-Lucinde ihm nicht geben, den wahren Ausgleich seiner immer mehr hypertrophischen Geistigkeit, seiner Abstraktion, seiner zum Trieb gewordenen Deduktionswut. Er mußte wieder aus der intellektuellen Phantasiewelt zur lebendigen Erde gezogen werden und lernen, beides endgültig zu verbinden. Das ist die Mission der wahren Lucinde, der Brendel Veit, geborenen Mendelssohn, der Tochter Moses Mendelssohns[9]. „Die begeisterte Diotima[10] hat ihrem Sokrates nur die Hälfte der Liebe offenbart. Die Liebe ist nicht bloß das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht bloß eine Mischung, ein Über-

[1] S. 382. [2] Br. S. 400. [3] S. 402. [4] Caroline und ihre Freunde, S. 65.
[5] Vgl. auch noch Dorothea I, S. 14. [6] Mitteilungen aus dem Literaturarchive in Berlin, Neue Folge 7, 1913. [7] S. 7, 14, 48, 50. [8] S. 9.
[9] Dorothea hieß sie erst als die von Gott Geschenkte. [10] In des Hemsterhuis „Simon".

gang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit beider[1]." Dieses Wort des Julius zeigt deutlich das Verhältnis der Frauen. Caroline war und blieb seine Diotima; ja, er hat sie geradezu nach der Hemsterhuisschen im „Simon" so genannt. Das erwärmende und dauernde große Licht war Lucinde—Dorothea. „Zweierlei Strahlen hat die Sonne, schreibt Dorothea vielleicht in ähnlichen Gedanken in ihr Tagebuch[2], leuchtende und wärmende. Die letzteren teilen sich allen mit, erwecken und beleben, und ihre Wirkung bleibt lange zurück. Die ersteren lassen keine Spur zurück, sobald sie selbst verschwunden sind, aber von ihnen kommt Farbe und Licht. Die wärmenden Strahlen sind die Liebe, die leuchtenden die Phantasie der Natur[3]." Auf die äußeren Lebensverhältnisse Dorotheas und die Emanzipation der Jüdinnen in Berlin brauche ich hier nicht einzugehen. Das ist oft genug an den hier zitierten Stellen dargestellt. Die Trennung Dorotheens von ihrem Gatten fand in der zweiten Hälfte des Dezember 1798 statt. Am 15. Dezember schreibt Friedrich an Caroline: ich bin jetzt „der glücklichste aller Menschen und so weit gediehen, daß ich nicht mehr hingehen kann (sc. in das Veitsche Haus), meine Freundin aber übermorgen in ihrem eigenen Logis finde und weiß, daß sie noch vor acht Tagen geschieden sein wird. Freuen Sie sich, daß mein Leben nun Grund und Boden, Mittelpunkt und Form hat. Nun können außerordentliche Dinge geschehen[4]!" Hier liegt die Achse der Wendung von 1798/99, von der Joachimi spricht[5]. Jetzt wird die Poesie soviel wert, wie die Philosophie. Am 22. Dezember ist die „Verdrießlichkeit des Geschäfts" schon vorüber. „Ich bin sehr glücklich in der neuen Freiheit. An meiner Lucinde ist ein guter Anfang gemacht[6]." So unmittelbar hängt die Entstehung dieses Werkes mit seinem Erleben zusammen. Hier wird das Werden ihrer Verbindung in einer Weise geschildert, die uns viel mehr bedeuten muß, als alle „biographischen Daten"[7]: „Bald aber vergaß er diese und andere ähnliche Kleinigkeiten, da er eine junge Künstlerin traf[8], welche das Schöne gleich ihm leidenschaftlich verehrte,

[1] Lucinde, S. 219. [2] Dorothea I, S. 26, 32. [3] Hier wirkt Böhmes Vorstellung vom Feuer im Zentrum über Baader und Tieck. Der engere Anschluß an Böhme ist später. Walzel, Romantik², S. 47 f., Strich, Bd. 2, S. 40.

[4] Caroline I, S. 233. [5] S. 115. [6] Caroline I, S. 235, ebenso gegenüber Wilhelm und die gleiche Verbindung mit dem Roman bei Raich, Novalis, S. 98.

[7] S. 189 ff. [8] Ihm war sie jung, denn auf die Jahre kommt es hier nicht an; Dorothea war 9½ Jahre älter als er und damals 34 Jahre alt.

die Einsamkeit und Natur ebenso zu lieben schien. In ihren Landschaften sah und fühlte man den lebendigen Hauch wahrer Luft, es war immer ein ganzer Blick[1]." „Die Umrisse waren zu unbestimmt, und zwar auf eine solche Weise, daß sie den Mangel einer gründlichen Schule verrieten. Aber alle die Massen stimmten zusammen zu einer Einheit für das Gefühl, die so klar und deutlich war, als sei es unmöglich, etwas anderes dabei zu fühlen. Sie trieb die Malerei nicht wie ein Gewerbe oder eine Kunst (wie z. B. die Amalie-Unger), sondern bloß aus Lust und Liebe, und warf jede Ansicht, sowie auf ihren Wanderungen ihr eine gefiel oder merkwürdig schien, nach Zeit und Laune mit der Feder oder mit Wasserfarben aufs Papier." Ich glaube, daß man diesen naiven Impressionismus der bescheidenen Kunstübungen Dorotheens nicht völlig übersehen darf, wenn man die Form der Lucinde verstehen will. Sie kam seinen theoretischen Prinzipien zu sehr entgegen. „Zum Öl hatte es ihr an Geduld und Fleiß gefehlt, und selten malte sie ein Porträt, nur wenn sie ein Gesicht sehr ausgezeichnet und wert hielt." Die Übertragung ist leicht. Große Dichtungsformen, wie Roman und Drama gab's für ihre Kunstübung nicht und die menschliche Charakteristik trat ganz in den Hintergrund. Wurde sie aber einmal geübt, „dann arbeitete sie mit der gewissenhaftesten Treue und Sorgfalt und wußte die Pastellfarben mit einer bezaubernden Weichheit zu behandeln". (Man denke an den Florentin, für den das durchaus paßt.) „So bedingt und gering der Wert dieser Versuche für die Kunst sein mochte, so freute sich Julius doch nicht wenig über die schöne Wildheit in ihren Landschaften, und über den Geist, mit dem sie die unergründliche Mannigfaltigkeit und wunderbare Übereinstimmung der menschlichen Gesichtszüge auffaßte. Und so einfach die der Künstlerin selbst waren, so waren sie doch nicht unbedeutend, und Julius fand in ihnen einen großen Ausdruck, der ihm immer neu blieb." Der gemeinsame Hang zum Romantischen zieht Julius immer mehr zu Lucinden. „Auch sie war von denen, die nicht in der gemeinen Welt leben, sondern in einer eigenen, selbstgedachten und selbstgebildeten. Nur was sie von Herzen liebte und ehrte, war in der Tat wirklich für sie, alles andere nichts; und sie wußte, was Wert hat." Nämlich nur das Absolute und Unbedingte, nicht das Zufällige. Das bewies sie dadurch, daß sie es da, wo es ihre Freiheit

[1] Alles ist natürlich in das Gebiet der Dichtung zu übertragen.

störte, abstreifte: „Auch sie hatte mit kühner Entschlossenheit alle Rücksichten und alle Bande zerrissen und lebte völlig frei und unabhängig." Aber neben dieser Gleichheit entdeckt Julius bald[1] „von Tage zu Tage neue Verschiedenheiten ... Zwar gründeten sich selbst diese nur auf eine tiefere Gleichheit und je reicher sich ihr Wesen entwickelte, je vielseitiger und inniger ward ihre Verbindung", die also so schon ein Bild zu werden verspricht von seiner Welt und seiner Bildung, deren Charakter ja ist: antithetische Synthesis. „Er hatte es nicht geahndet, daß ihre Originalität so unerschöpflich war wie ihre Liebe. Ihr Aussehen sogar schien jugendlicher und blühender in seiner Gegenwart; und so blühte auch ihr Geist durch die Berührung des seinigen auf und bildete sich in neue Gestalten und in neue Welten. Er glaubte, alles in ihr vereinigt zu besitzen, was er sonst einzeln geliebt hatte: die schöne Neuheit des Sinnes, die hinreißende Leidenschaftlichkeit, die bescheidene Tätigkeit und Bildsamkeit und den großen Charakter. Jedes neue Verhältnis, jede neue Ansicht war für sie ein neues Organ der Mitteilung und Harmonie." (Man achte auf die durchaus Hemsterhuissche Formulierung.) „Wie der Sinn füreinander, so wuchs auch der Glauben (= Vertrauen, Bedürfnis der Beziehung und Abhängigkeit: Schleiermacher) aneinander, und mit dem Glauben stieg der Mut und die Kraft." In gleicher Weise heißt es in einem Fragment[2]: „Das erste in der Liebe ist der Sinn füreinander und das Höchste der Glaube aneinander. Hingebung ist der Ausdruck des Glaubens, und Genuß kann den Sinn beleben und schärfen, wenn auch nicht hervorbringen, wie die gemeine Meinung ist." „Liebe ist Freundschaft von allen Seiten und nach allen Richtungen, universelle Freundschaft[3]."

Die Charakteristik der neuen Liebe und ihrer wunderbaren Wirkungen ist durch den ganzen Roman verstreut, „wie sie eben merkwürdig scheint, nach Zeit und Laune", hingeworfen. Ist die ganze Entwicklung des Julius durch seine Ungeschicklichkeit, seine Schwerfälligkeit gekennzeichnet, so muß der „hohe Leichtsinn" hier walten[4], der auch das „äußerste Leiden, wenn es uns nur umgäbe, ohne uns zu trennen, als einen reizenden Gegensatz" erscheinen läßt[5]. „Die Gesellschaft ist ein Chaos, das nur

[1] S. 203 f. [2] Athen.-Fragment Nr. 87.
[3] Aus dem Athen.-Fragment Nr. 359; s. auch Lucinde, S. 118.
[4] Natürlich nicht im vulgärmoralischen Sinn; s. Lucinde S. 12.
[5] Lucinde, S. 21 f.

durch Witz zu bilden und in Harmonie zu bringen ist; und wenn man nicht scherzt und tändelt mit den Elementen der Leidenschaft, so ballt sie sich in dicke Massen und verfinstert alles", wie er es ja in seinen früheren Verhältnissen erlebt hatte[1]. In beiden, Friedrich und Dorothea, hatte die ganze Entwicklung auf eine solche ungeheure Mitteilung und Empfänglichkeit zum Ausgleich hingedrängt, und so mußte ihr Zusammenfinden sich so elementar gestalten, wie es in den „Lehrjahren der Männlichkeit" geschildert ist: „Sie waren nur wenige Tage allein, als sie sich ihm auf ewig ergab und ihm die Tiefe ihrer großen Seele öffnete und alle Kraft, Natur und Heiligkeit, die in ihr war. Auch sie lebte lange in gewaltsamer Verschlossenheit, und nun brachen zwischen den Umarmungen in Strömen der Rede das zurückgedrängte Zutrauen und die Mitteilung mit einem Male hervor aus dem innersten Gemüt. In einer Nacht wechselten sie mehr als einmal, heftig zu weinen und laut zu lachen. Sie waren ganz hingegeben und eins, und doch war jeder ganz er selbst, mehr als sie es noch je gewesen waren, und jede Äußerung war voll vom tiefsten Gefühl und eigensten Wesen[2]." Erinnert schon diese Schilderung an die Wirkung der Hemsterhuisschen Linie, so erscheinen die von Enthusiasmus diktierten besonderen Darstellungen dieser Einheit durch Liebe als reife Früchte der allmählichen Entwicklung seines Liebesbegriffes, jetzt, wo er zum ersten Male erfährt, was er bis jetzt nur konstruiert hatte: „Ich kann nicht mehr sagen, meine Liebe oder deine Liebe; beide sind sich gleich und vollkommen Eins, soviel Liebe als Gegenliebe. Es ist Ehe, ewige Einheit und Verbindung unserer Geister ... für die eine wahre, unteilbare, namenlose, unendliche Welt, für unser ganzes ewiges Sein und Leben[3]." „Ich bin oft darüber erstaunt: jeder Gedanke und was sonst gebildet in uns ist, scheint in sich selbst vollendet, einzeln und unteilbar, wie eine Person; eines verdrängt das andere, und was eben ganz nahe und gegenwärtig war, sinkt bald in Dunkel zurück. Und dann gibt es doch wieder Augenblicke plötzlicher allgemeiner Klarheit, wo mehrere solche Geister der inneren Welt durch wunderbare Vermählung völlig in Eins verschmelzen und manches schon vergessene Stück unseres Ich in neuem Lichte strahlt und auch die Nacht der Zukunft mit seinem hellen Schein öffnet." Ja, dieses Empfinden kann nur ein Abglanz des Absoluten

[1] Lucinde, S. 117. [2] Lucinde, S. 196f. [3] Lucinde, S. 22.

sein! „Wie im Kleinen, so, glaube ich, ist es auch im Großen. Was wir ein Leben nennen, ist für den ganzen ewigen inneren Menschen (der durch die völlige Auswirkung der Allliebe alle Individualitäten in sich aufgenommen hat, der Mensch, der die Idee der Menschheit verkörpert) nur ein einziger Gedanke, ein unteilbares Gefühl. Auch für ihn gibt's solche Augenblicke des tiefsten und vollsten Bewußtseins, wo ihm alle die Leben einfallen, sich anders mischen und trennen[1]. Wir beide werden noch einst in Einem Geist anschauen, daß wir Blüten Einer Pflanze oder Blätter einer Blume sind, und mit Lächeln werden wir dann wissen, daß, was wir jetzt nur Hoffnung nennen, eigentlich Erinnerung war[2]." So leitet ihn sein Enthusiasmus wieder zurück über den Hemsterhuisschen Neuplatonismus zu dem Vater Plato selbst. So ist denn diese Liebe derart, daß sie das Gefühl der Abhängigkeit von der Urliebe immer lebendig hält und deshalb ist sie, mit dem Freunde Schleiermacher zu sprechen, Religion[3]: „So schlingt die Religion der Liebe unsere Liebe immer inniger und stärker zusammen, wie das Kind die Lust der zärtlichen Eltern dem Echo gleich verdoppelt[4]." Da können Menschen von außen kein Mißverständnis schaffen. Auch die Entfernung kann nicht dieses Gefühl schwächen, „da uns die Gegenwart selbst gleichsam zu gegenwärtig ist. Wir müssen ihre verzehrende Glut in Scherzen lindern und kühlen". Hier wird die früher lähmende Reflexion zu einer mildernden Dämpfung. Dementsprechend wirkt denn auch der unmittelbare sexuelle Reiz. „Die üppige Ausbildung ihres schönen Wuchses war für die Wut seiner Liebe und seiner Sinne reizender wie der frische Reiz der Brüste und der Spiegel eines jungfräulichen

---

[1] Vgl. auch die Schillersche frühe Vorstellung der Charakterdarstellung oben S. 246.

[2] Lucinde, S. 24f.

[3] Statt vieler dahin gehöriger Äußerungen Schlegels nur das eine Fragment (Ideen Nr. 81): „Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit. Wenn der Mathematiker das unendlich Große berechnet, das ist freilich nicht Religion. Das Unendliche in jener Fülle gedacht ist die Gottheit." Die Beziehung der Zentrumslehre und der Ideen zu Schleiermachers Religionsanschauung vgl. man bei Walzel, S. 53, Strich, Bd. 2, S. 39 und Dilthey. Die „Ideen" dazu sind zusammengestellt bei Bobeth, Zeitschriften der Romantik S. 51.

[4] Lucinde, S. 26. Vgl. die viel animalischere Synthese von Sinnlichkeit und Geistigkeit bei Hamann; Unger, Hamann I, S. 561 und die dort gegebenen Andeutungen des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs.

Leibes. Die hinreißende Kraft und Wärme ihrer Umschließung war mehr als mädchenhaft; sie hatte einen Anhauch von Begeisterung und Tiefe, den nur eine Mutter haben kann[1]." Das mystische Gespräch „Sehnsucht und Ruhe"[2] ist der Hymnus dieser sinnlich-seelischen Einheit und Harmonie, beeinflußt durch Novalis und von entscheidender Wirkung auf Richard Wagners zweiten Tristanakt. Ihm selbst ist die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des Mißverständnisses klar, aber im stolzen Gefühl seiner Sicherheit in diesem Punkt (und sein ganzes Wesen und Werden in diesem Buche rechtfertigt ihn in diesem Punkte) bleibt er sich treu. Im Brief über die Philosophie erklärt er: „Freilich, wenn man Seele und Leib für ursprünglich und ewig verschieden hält, und dann doch jene Sympathie und ihre sinnliche Äußerung als die wahre Tugend vergöttert: das ist nur ein Tierdienst in freierer Gestalt. Aber wer heißt auch so töricht unterscheiden und die ewige Harmonie des Universums kindisch zerreißen und zerspalten wollen[3]?" Denn überhaupt: „Das reine Leben bloß um des Lebens willen ist der eigentliche Quell der Gemeinheit, und alles ist gemein, was gar nichts hat vom Weltgeiste der Philosophie und der Poesie[4]." Kann man diesen seltsamen sinnlich-übersinnlichen Paroxysmus, die „Vergöttlichung des Sexuallebens", noch übelnehmen? Ist sie nicht der natürlichste Ausdruck? Und ist sie nicht zugleich eine Allegorie?! Der Sexualakt ist nur eine Erscheinungsform der Allliebe[5]: das Zentrum wird idealisiert, das Reale ideal; nach ihrem Bilde stellen wir uns die ewige Handlung des Zentrums vor, das Peripherische wird idealisiert durch den Akt, das Ideale wird real; die Allliebe wirkt selbst im Sexualakt. Und ganz ebenso wird die „witzigste und schönste Situation" zu einer „wunderbaren sinnreich bedeutenden Allegorie auf die Vollenduug des Männlichen und Weiblichen zur vollen

[1] Lucinde, S. 199. [2] S. 286 ff.

[3] Jugendschr. II, S. 322. Gerade hier bezog sich Friedrich auch wieder auf Plato. A. W. Schlegel wies in seinen Jenaer Vorlesungen (Wünsches Ausgabe 1911, § 267, S. 258) auf die platonische Göttlichkeit der Zeugung hin, die bedingt sei durch den „Trieb nach Unsterblichkeit". Der geistige Zeugungstrieb nimmt die Gestalt der männlichen Liebe und enthusiastischen Freundschaft an.

[4] Ebenda S. 325.

[5] „Liebst du wohl, wenn du nicht die Welt in der Geliebten liebst" (Brief über die Philosophie, Jugendschr. II, S. 324), s. auch Lucinde S. 76 (die Objektivität seiner Liebe) und S. 79 (seine Natur ist so uneigennützig und so praktisch, daß sie sich beständig mit dem allgemeinen Guten abgibt).

Menschheit“[1]. Auch hier darf der scherzende „Leichtsinn“ nicht haltmachen und die Zweideutigkeit wird zur Pflicht, zugleich zu vertiefen und von Schwere zu befreien.

Auf dieser allmächtigen unlöslichen Einheit beruht auch die Treue, die nicht tangiert werden kann durch das Spiel der Koketterie. Nur „fatale Eifersucht“ kann diese verkennen. „Denn Beleidigungen finden ja nicht statt unter (wahrhaft) Liebenden, sowenig wie Wohltaten.“ Nur da ist „Treue ein Verdienst“ (und nicht Natur und völlig identisch mit der Liebe), wo der „Mann in der Frau nur die Gattung liebt, die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigentum“ (statt die Allegorie ihrer Einheit)[2]. Die „Metamorphosen“ der Lucinde gehen geradezu darauf aus, aus diesen Erlebnissen spekulativen Gewinn zu ziehen, wenigstens einige von den leichten Umrissen des entfliehenden Lebens zu ergreifen und zu einem bleibenden Bilde zu gestalten und so Dichtung und Weisheit zu vereinen[3]. Wir Sterblichen sind die edelsten Gewächse der schönen Erde. Die meisten wollen aber die geliebte Oberfläche im Mittelpunkt wiederfinden und ohne Klarheit über ihre natürliche Bestimmung zu blühen, zu reifen und zu welken, haben sie nichts von dem Unvergänglichen, das sich ausdrückt in der

[1] Lucinde, S. 28.

[2] Lucinde, S. 111. Diese Anschauung hängt eng zusammen mit der Ethik Schleiermachers, wie sie sich formuliert in den „Monologen“ und im „System der Sittenlehre“. Vgl. Walzel, Romantik², S. 55ff. Die Bedingungen der „wahren Ehe“ mochten ihm wohl zuerst bei der Lektüre von Fichtes „Naturrecht“ (s. oben S. 298) aufgegangen sein. Schleiermacher dokumentierte seine zustimmende Ansicht vor allem in dem bekannten „Katechismus der Vernunft für edle Frauen“ im Athen.-Fragment 364 und in den „Vertrauten Briefen über die Lucinde“ von 1800.

[3] Vgl. auch Jugendschr. II, S. 328. Genau so soll Dorothea spekulieren lernen: „Ich würde den Anfang machen, dich womöglich an die ganze vollständige Menschheit zu erinnern und dein Gefühl derselben zum Gedanken zu erhöhen. Dann würde ich dir zeigen, wie sich dieses unendliche Wesen und Werden in das teilt, was wir Gott und Natur nennen.“ Durchaus seine Entwurfphilosophie kommt dabei heraus: „Die Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die Göttlichkeit aller natürlichen Dinge und die Menschlichkeit der Götter würde das ewige große Thema bleiben“ (Unendlichkeit des menschlichen Geistes: denn er erreicht Gott, Urzentrum, Alliebe; Götter = Zentrum, natürliche Dinge = Peripherie), Brief über die Philosophie, Jugendschriften II, S. 335. — „Die Mischung des Weisen und Sinnlichsten mit der Leidenschaft“ hält er schon ganz allgemein für die eigentümliche Schönheit von Goethes Alexis und Dora, bevor er Dorothea kennt (Juni 96, Br. S. 284).

„ewigen Sehnsucht nach ewiger Jugend, die immer da ist und immer entflieht“[1]. Die „göttlichen Sinnbilder“, die nicht erzählen sollen, was nicht zu erzählen ist, sondern nur andeuten, sind völlig klar noch nirgends gedeutet, weil dazu eben all die Voraussetzungen gehören, die ich zum ersten Male in geschlossener Linie zu entwickeln versucht habe. In der Einstellung dieser Metamorphosen gibt Schlegel mystisch genug im Ausdruck, aber doch deutlich genug zu erfassen, eins der interessantesten Bekenntnisse für seine Entwicklung. Er kann sich selbst zur eigenen Darstellung nicht restlos erfassen: „Der Geist des Menschen ist sein eigner Proteus, verwandelt sich und will nicht Rede stehen vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte.“ Weshalb nicht? Die erläuterungsbedürftige Antwort lautet: „In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkür ihr Zauberspiel. Da sind die Anfänge und Enden, wohin alle Fäden im Gewebe der geistigen Bildung sich verlieren. Nur was allmählich fortrückt in der Zeit und sich ausbreitet im Raume, nur was geschieht, ist Gegenstand der Geschichte. Das Geheimnis einer augenblicklichen Entstehung oder Verwandlung kann man nur erraten und durch Allegorie erraten lassen!“ Den Schlüssel zu diesen Worten hat Rouge ins Schloß gesteckt[2] durch den Verweis auf eine Stelle des Briefes über die Philosophie, der ja eben auch an Dorothea gerichtet ist. Machen wir die Türe auf. „Geselligkeit, heißt es dort[3] echt Hemsterhuisisch und längst Schlegelisch, ist das wahre Element für alle Bildung, welche den ganzen Menschen zum Ziele hat. Alle Mühe und alle Kunst ist (dabei) fruchtlos, wenn wir nicht so glücklich waren, uns selbst kennen zu lernen und das Höchste zu finden. Wie klar wissen wir nicht, daß nur eine oder die andre Begebenheit den Sinn für eine neue Welt in uns weckte; daß das alles gar nicht sein würde ohne diese oder jene Bekanntschaft und wir uns noch auf einer niedern Stufe mit geringem Erfolge ernstlich anstrengen würden.“ Friedrich empfindet also vor dem Phänomen, das Dorothea für ihn geworden ist, daß der Zufall[4], der unberechenbar (die ‚Willkür‘ des Lebens) auf mysteriöse Weise in unseren Bildungsgang eingreift, fördernd bei ihm gewirkt hat. Solche Begebenheiten sind die Erscheinungen wichtiger Schriften, wie die des Hemsterhuis, Kant und Fichte, derartige Bekanntschaften solche, wie die des Novalis, Carolinens und

[1] Lucinde, S. 212. [2] Erläuterungen, S. 108. [3] Jugendschr. II, S. 330ff.
[4] Freilich löst dieser Zufall nur innerliche Notwendigkeiten aus. Vgl. oben S. 25.

Dorotheas. Aber ebenso leicht kann der Zufall vernichtend oder doch hemmend wirken: „Und scheint es nicht oft, als könnten wir, mit Rücksicht auf unser eigentliches Selbst, mit einem Streiche alles verlieren, was wir haben? So ist das Heiligste unendlich zart und flüchtig, und die Sittlichkeit des einzelnen Menschen wie des ganzen Geschlechts muß ein Spiel des Zufalls scheinen, weil sie unmittelbar von der Willkür abhängt." In anderen Wirkungsgebieten ist das anders, z. B. in Künsten und Wissenschaften. Da kann in beständigem Fortschreiten nichts verloren gehen. „Nicht so im Gebiete der Sittlichkeit; da heißt es überall: Nichts oder alles. Da ist in jedem Augenblick von neuem die Frage von Sein oder Nichtsein. Ein Blitz der Willkür kann hier für die Ewigkeit entscheiden (wie er es ja bei ihm getan), und wie es kommt, ganze Massen unseres Lebens vernichten, als ob sie nie gewesen wären und nie wiederkehren sollten, oder eine neue Welt ans Licht rufen. Wie die Liebe entspringt die Tugend nur durch eine Schöpfung aus Nichts." (Was war denn von Dorothea da, ehe sie so plötzlich in sein Leben trat? Nichts.) „Aber eben darum muß man auch den Augenblick ergreifen; was er gibt, für die Ewigkeit bilden, und Tugend und Liebe, wo sie erscheinen, in Kunst und Wissenschaft verwandeln. Das kann nicht geschehen, ohne das Leben mit der Poesie und der Philosophie in Verbindung zu setzen. Nur dadurch ist es möglich, dem Einzigen, was Wert hat, Sicherheit und Dauer zu geben." Unsere Lucindenstelle setzt diese wohl auch im Gespräch häufig ausgeführten Gedanken voraus und bezieht sich nur in Andeutungen auf sie. Was sich ausbreitet und geschieht, sind die Künste und Wissenschaften. Da läßt sich alles „ableiten". Das Geheimnis einer augenblicklichen Entstehung oder Verwandlung ist zu irrational. Wenn er erzählt, wie er Novalis, Caroline und Lucinde kennen gelernt und mit ihnen verkehrt hat, so „bleibt immer etwas zurück, was sich nicht äußerlich darstellen läßt, weil es ganz innerlich ist[1]".

Die allegorische Andeutung also der Wirkung der Liebe, wie er sie lebendig in Dorothea erfahren hat, ist der Inhalt der „Metamorphosen"[2].

[1] Lucinde, S. 213.

[2] Lucinde, S. 216 ff. Dieses den Paramythien und Entstehungen Herders nachgebildete allegorisierende Spiel zeigt deutlich, wie sich Schlegel die Erneuerung der Mythologie praktisch dachte (s. oben S. 230 f.). Es sind die alten Symbole, aber sie sind für den Ausdruck der neuesten Erlebnisse und Erkenntnisse umgebildet. Vgl. auch

„In süßer Ruhe schlummert der kindliche Geist (d. h. der unberührte, untätige), und der Kuß der liebenden Göttin (der Allliebe, Urliebe, des Drangs, der in ihm wirksam ist) erregt in ihm nur leichte Träume.“ Der „Reiz des äußeren Lebens“ durchdringt ihn nun, er „schlägt das Auge auf, frohlockend über die Sonne und erinnert sich jetzt an die Zauberwelt, die er im Schimmer des blassen Mondes sah“ (wieder stehen wir in Platonischer Vorstellung). „Die wunderbare Stimme, die ihn weckte, ist ihm geblieben, aber sie tönt nun statt der Antwort von den äußeren Gegenständen zurück“ (es ist die Liebe, die jetzt als Gegenliebe in Erscheinung tritt). Und der Liebesuchende „vernimmt überall nur den Nachhall seiner eignen Sehnsucht“. Er ist betroffen. „Doch bald läßt sich der Mensch wieder durch den Zauber der Anschauung locken und täuschen, seine Schatten zu lieben. Dann ist der Augenblick der Anmut gekommen, die Seele bildet ihre Hülle noch einmal und atmet den letzten Hauch der Vollendung durch die Gestalt.“ Unwillkürlich ist Schlegel in die ästhetische Linie geraten, die aus derselben Wurzel fließt. Der Gedanke, daß der Geist den Schatten (= Erscheinung) beseelt in der anmutigen Gestalt, ist Schillerisch ausgedrückt („Anmut und Würde“: „Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper, und der Ton selbst muß dem Spiele folgen, so daß sich die Anmut zuletzt nicht selten in architektonische Schönheit verwandelt“[1]). So wirkt die Anmut, gewissermaßen die ästhetische Schwester der einseitig auf den „Stoff“ wirkenden Liebe. „Liebe aber ist höher als Anmut, und wie bald würde die Blüte der Schönheit (d. i. die Anmut) fruchtlos welken ohne die ergänzende Bildung der Gegenliebe.“ Hier eben hat seine Diotima nur die Hälfte der Liebe offenbart, nur die einseitige, welche den Übergang zum Unsterblichen sichert, aber nicht die zweiseitige, welche eine völlige Einheit von Sterblichem und Unsterblichem sichert. Es gibt eine reine Liebe, die alles unruhige Streben ausscheidet. „Jeder gibt dasselbe, was er nimmt, einer wie der andre, alles ist gleich und ganz und in sich vollendet, wie der ewige Kuß der göttlichen Kinder“ (Amor und Psyche). „Durch die Magie der Freude[2] zerfließt das große Chaos

---

Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner, Bd. 2, Halle 1910, S. 44. Hier zum erstenmal werden die romantischen mythologischen Bemühungen in einen großen historischen Zusammenhang gestellt.

[1] Siehe Rouge, Erläuterungen, S. 110.

[2] Siehe auch bei Schiller das Synonym im Lied an die Freude, vgl. oben S. 248 f.

ſtreitender Geſtalten (in dem er bisher gelebt) in ein harmoniſches Meer der Vergeſſenheit . . . Die lieblichen Träume werden wahr, und ſchön wie Anadyomene heben ſich aus den Wogen des Lethe die reinen Maſſen einer neuen Welt." So trennt und bildet die Liebe die Welt und „in der Antwort ſeines Du kann jedes Ich ſeine unendliche Einheit ganz fühlen. Dann will der Verſtand (des männlichen Prinzips) den inneren Keim der Gottähnlichkeit entfalten, ſtrebt immer näher nach dem Ziele und iſt voll Ernſt, die Seele (das weibliche Prinzip) zu bilden, wie ein Künſtler das einzig geliebte Werk. Das Werk des Pygmalion bewegt ſich (die Gegenliebe wird regſam), und den überraſchten Künſtler ergreift ein freudiger Schauer im Bewußtſein eigner Unſterblichkeit, und wie der Adler den Ganymedes reißt ihn die göttliche Hoffnung mit mächtigem Fittich zum Olymp"[1]. Das ſind die ſchönen „Dichtungen der alten Religion, die ſo fein und reich gebildet und umgebildet ſind, daß ihre ſchöne Bedeutſamkeit unbeſtimmt geblieben iſt und immer neue Deutungen und Bildungen erlaubt"[2].

In einem berauſchenden Allgefühl verſchmilzt dieſe Liebe Erkenntniſſe, Anſchauung und Erleben. Erſt nachdem wir die Entwicklung ſeines Gedankenbaues verfolgt haben, können wir jetzt die Bedeutung des Bekenntniſſes ermeſſen: „Alles, was wir ſonſt liebten, lieben wir nun noch wärmer. Der Sinn für die Welt iſt uns erſt recht aufgegangen. Du haſt durch mich die Unendlichkeit des menſchlichen Geiſtes kennen gelernt, und ich habe durch dich die Ehe und das Leben begriffen und die Herrlichkeit aller Dinge. Alles iſt beſeelt für mich, ſpricht zu mir und alles iſt heilig. Wenn man ſich ſo liebt, wie wir, kehrt auch die Natur im Menſchen zu ihrer urſprünglichen Göttlichkeit zurück. Die Wolluſt wird in der einſamen Umarmung der Liebenden wieder, was ſie im großen Ganzen iſt — das heiligſte Wunder der Natur; und was für andere nur etwas iſt, deſſen ſie ſich mit Recht ſchämen müſſen, wird für uns wieder, was es an und für ſich iſt, das reine Feuer der edelſten

[1] Vgl. auch Ricarda Huch, Blütezeit, S. 86f.

[2] Lucinde, S. 215. Auch die ſpäteren poetiſchen Produkte der neuen Mythologie, das Gedicht „Die Abendröte" und die „Romanze vom Licht" waren für die Lucinde beſtimmt, ebenſo zwei Märchen, von denen das eine die Liebe, das andere die Poeſie deuten ſollte, alſo die Elemente des Zentrums und der Peripherie. Caroline I, S. 258, 261, 371. Vgl. die weitere Wirkung bei Strich, Bd. 2, S. 62ff. und 83ff. — Ferner die Kritik und Ablehnung der neuen Mythologie durch Brentano und die Grimms, ebenda S. 55f.

Lebenskraft[1]." Aus dieser Einmündung in das neugebildete Anschauungs„system" und dessen Vollendung heraus erklärt sich das seltsame Wort, daß „der Stoff, den unser Leben und Lieben meinem Geiste und meiner Feder gibt, so unaufhaltsam progressiv und so unbiegsam systematisch ist[2]". Und so ist die Träne der dankbaren Rührung, die ungewohnte und beseligende, die in die „dithyrambische Situation" fällt[3], natürlich und vortrefflich begründet: „Wie treu und wie einfach hast du ihn aufgezeichnet, den kühnen alten Gedanken zu meinem liebsten und geheimsten Vorhaben." Welcher Gedanke das ist, kann nicht zweifelhaft sein, auch wenn er nicht genannt würde: „In diesem Spiegel scheue ich mich nicht, mich selbst zu bewundern und zu lieben." Das war ja die ganze Scheu seiner Jugend gewesen, in der ihm der Hamletspiegel einen so unharmonischen Menschen zurückgeworfen hatte. Und die Harmonie in sich zu schaffen, dieser kategorische Imperativ hatte ihn zur „Objektivierungswut" gebracht. Aber „hier sehe ich mich ganz und harmonisch oder vielmehr die volle ganze Menschheit in mir und in dir[4]".

Durch Dorothea wurde er denn auch bald nicht nur poetisch begeistert, sondern auch zu eigenen Versen angeregt. In Herkules Musagetes läßt er es an „Prahlerei", um hier mit Haym zu reden, nicht fehlen.

---

[1] Lucinde, S. 244 f.

[2] Lucinde, S. 14, vgl. auch oben S. 331 und Briefe S. 368. [3] S. 16.

[4] Daher die Gebärde des „Diktators auf Lebenszeit", mit der ihn Bobeth so schön ins Athenäum einführt. „Die Zeitschriften der Romantik", Leipzig, Haessel 1911, S. 37 f. An die Anschauungswelt eines Dichters unserer Tage wird man bei diesem Abschluß immerfort erinnert. Richard Dehmel zeigt sich unserem vergleichenden Blick in manchem Punkt Friedrich Schlegel verwandt. Er ist in noch grellere Kontraste vom Schicksal gestellt. Aber es sind dieselben Pole, die hier nach Ausgleich streben. Er hat einerseits ungleich mehr Kraft des Willens, andererseits nicht die gleiche einzigartige Beweglichkeit der Intelligenz — und eins unterscheidet ihn eminent: er ist unmittelbar Fühlender und ein Dichter, was Friedrich kaum in den Höhepunkten seiner hingerissenen Dankbarkeit wurde. Was sie so ähnlich erscheinen läßt, ist vor allem dasselbe Bewußtsein ihrer selbst und der gleiche Gegensatz zwischen unbewußtem Lebenstrieb und idealem Willenstrieb. Bei beiden ist das unbedingt liebende Weib die Vermittlerin. Vgl. dazu meine Arbeit „Ideal und Leben in Dehmels Lyrik" in den Mitteilungen der Literarhistorischen Gesellschaft IV, 1909, S. 225 ff., zur Bedeutung der Frau insbesondere S. 241. Höchst fesselnd ist es zu verfolgen, wie Dehmel von einem vagen epigonenhaften Idealismus gelangt zu seinem „gehorsamen Willen", in dem die Freiheit, die unser Ich treibt, mit der Notwendigkeit,

Dorothea wurde durch eine Stanzenübung, die sie in der in der Lucinde charakterisierten Weise improvisierte, die Anregerin der Schellingschen Stanzen und vor allem der „des heiligen Friedrich[1]", die von dem engeren Kreis höchlich und durchaus ungerechtfertigt bewundert wurden, „so daß wir uns schämen, auf derselben Bahn mit ihm zu treten". So entstand der Hymnus an Dorothea „Heliodora", seine Lichtspenderin.

Aus tiefem Herzen wollte Liebe dringen,
Im Grün der Jugend flammte hoch der Mut,
Durch lichte Kraft die Sterne zu erringen.
Doch brannte bald der Geist in eigner Glut,
Verachtend wandt' er sich von allen Dingen,
Zum Raub gegeben seiner Sehnsucht Wut,
Da klang der dunkeln Tugend Felsenwort:
Befrei dich, Freier, selbst, durch heil'gen Mord.
Kraft dieses Strahls ward ich mir neu gegeben,
Des Todes Liebe heilt des Lebens Wunde,
Aus der Vernichtung blitzt das höchste Leben.
Die große Bildung wuchs auf sicherm Grunde;
Was herrlich war und sein wird, faßt im Streben
Kunstlieb' und Heldenstolz im festen Bunde.
Der Wissenschaften Geist in einem Bilde
Erschien dem Zauberrufe schön und milde.

Da wird ein Feuer aus den alten Funken.
Die Brüder, die mich schonend oft ertragen,
Wenn in der Freundschaft Urbild ich versunken
So grenzenlos begehrt', ohn' es zu sagen,

---

die das Weltall bewegt, zusammenfällt, weil Ich und Welt zu Einem: „Wir Welt" geworden sind (2. und 3. Umkreis der „Zwei Menschen", a. a. O., S. 245.)

Und man erkennt: Verbindlichkeit ist Leben,
Und jeder lebt so völlig, wie er liebt:
Die Seele will, was sie erfüllt, hingeben,
Damit die Welt ihr neue Fülle gibt.

Dann wirst du Gott im menschlichen Gewühle
Und sagst zu mir, der dich umfangen hält:
Du bist mir nur ein Stück der Welt,
Der ich mich ganz verbunden fühle. (Zw. M. III, S. 22, 156 ff.)

Und: Gott ist der Mensch, auf den wir hoffen. (Zw. M. I, S. 8, 23.)

Nach Dehmel wird einst der vollendete Mensch offenbar sehen „das weise Wesen Verliebter Torheit wie der großen Liebe" (Zw. M. III, S. 25). Verliebte Torheit ist die sinnlich-seelische Weibesliebe und die große Liebe die daraus entstandene Allliebe zur Welt. Von einer Beziehung zwischen beiden kann m. E. nicht die Rede sein.

[1] Siehe Dorothea I, S. 25.

Sie sind mit mir von gleicher Liebe trunken,
Wir alle hoffen, es soll göttlich tagen.
Zum Scherz belebt den Kreis der Frauen Güte,
Auch mich erfreut des Witzes zarte Blüte.

Du warst mir Morgensonne, Heliodora!
Aus deinem Lichte sog ich neue Glut;
Du bist mir Lebensquelle, Heliodora!
Durch deren Kraft der alte Schmerz nun ruht;
Blüh' auf, du Wunderblume Heliodora!
Zur ew'gen Poesie hauch' ew'gen Mut.
Ich will nicht länger mit dem Schicksal rechten,
Zu schönem Kranz nur schöne Zweige flechten.

Doch wollen mit Vernunft wir vorwärts schreiten;
Verstand erkenne, was die Lust begonnen.
Durch Klugheit seh' ich selbst die besten gleiten,
Verworrne List ist gar zu bald zerronnen;
Sie irren von sich selbst in ferne Weiten
Und haben nichts als ihre Müh' gewonnen.
Zeigt Weisheit sich in törichtem Gewande,
So kommt der Dumme leichtlich von Verstande.

Und der Bruder August Wilhelm schließt sein Sonett an den „rückwärtsgekehrten Propheten“:

Dich führt zur Dichtung Andacht brünst'ger Liebe,
Du willst zum Tempel dir das Leben bilden,
Wo Götterrecht der Freiheit lös' und binde.

Und daß ohn' Opfer der Altar nicht bliebe,
Entführtest du den himmlischen Gefilden
Die hohe Glut der leuchtenden Lucinde.

Rouge hat ganz allgemein bemerkt, daß die Anschauungswelt Friedrichs eine individuelle Synthese von Aufklärung und Geniezeit sei[1]. Das ist, wie wir bis zu diesem letzten Schritt seiner Entwicklung gesehen haben, durchaus richtig, und wir werden es unten bei der Betrachtung des Geniebegriffes noch deutlicher sehen. Es läßt sich dieser allgemeine Satz aber auch wundervoll konkret belegen und illustrieren, wenn man gegen die Anschauungen Friedrichs Herders „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“, Riga 1774[2] hält. Walzel hat in seinem Prometheusaufsatz die dahin gehörigen Stellen ausgehoben[3]. Alles ist im prophe-

[1] Fr. Schlegel, S. 37 und 168. [2] Suphans Ausgabe 6, S. 193ff.
[3] Neue Jahrbücher 13, 1910, S. 51ff.

tischen Taumel geschrieben, in kühnen Analogien zusammengeschaut, was hier bei Schlegel deduziert und konstruiert ist. Schlegel berauscht sich zwar auch, aber weniger an unmittelbaren Gesichten, als an den Bildern, die er vorher denkend aufgebaut hat. Auch Herder erklärt auf seine Weise die gesamte Bildung des Menschengeschlechts aus seinem Urphänomen. „Eins in All! und All in Eins!" ruft es durch das Buch. „Die Schöpfungsgeschichte ist Gemälde der Morgenröte und Hieroglyphe, Schrift und Sprache, Künste und Wissenschaften. Die Hieroglyphe aber ist Bild des Menschen, also auch Bild Gottes, denn Gott schuf den Menschen nach seinem Bild[1]." Gott ist höchster Künstler, der Mensch der Mikrokosmus.

Die Quellen von Friedrichs Wesen und Werden sind erschlossen, soweit es der Augenblick verlangt und Zweck und Umfang dieses Buches erlaubt. Schon Schelling ist mehr ein Symphilosoph als einer von denen, welche die „Willkür des Lebens" zur eigenen Entfaltung ihm schenken mußte. Und Schleiermacher ist gar wohl mehr Angeregter[2]. Sein Verhältnis zu Schlegel ist zudem von so berufener Seite und so eingehend dargestellt, daß ich nichts Wesentliches mehr zu sagen habe. Es bleibt uns deshalb nur noch eine Schlußbetrachtung, die unsere Darstellung des Werdens anschließt an die des fertigen Seins, die wir seit längerem haben, besonders in den Büchern von M. Joachimi und Walzel.

---

[1] Walzel; s. dazu oben S. 306. [2] Doch siehe oben S. 340 Anm. 3 und S. 342, Anm. 1, außerdem Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870 und die Briefe, Berlin 1858/63, ferner die Schleiermacherstudien Mulerts (1907) und die Arbeit von G. Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, Stuttgart 1907.

VI.

Einheit — Allheit

1. Die progressive Universalpoesie

Der Entwicklungsgang Friedrichs geht vom Ich zum Ich. Er flüchtet, zum Bewußtsein seines individuellen Ich gekommen, das ihm nur Verwirrung und nicht verbundene Mannigfaltigkeit zeigt, zu einem Ideal objektiver Vollendung in der „Wirklichkeit", das alle Mannigfaltigkeit verschmilzt in Eins, in eine starre Allheit, die er in der Griechheit findet. Dieses starre objektive Ideal wird erschüttert durch Schiller[1]. Aber er gibt es nicht sofort auf, er sieht zunächst die „modernen Elemente" in die Griechheit hinein und sieht das Altertum gewissermaßen als eine Persönlichkeit, die einzig ohne Übertreibung genialisch groß erscheint[2]. In ihr löst sich die starre Einheit in eine lebendige auf, in der die Mannigfaltigkeit organisch sich verbindet. Hemsterhuis ist es, der die Forderung aufstellt, die Mannigfaltigkeit, die früher im Ich verwirrt und zur Flucht getrieben hat, zu harmonisieren und so das Ich gelten zu lassen, das sich doch nicht unterdrücken läßt. Fichte zeigt die Kraft des Menschen dazu und den Weg, der darin besteht, jede Kraft für sich zu entwickeln. In der Zentrumslehre wird dann alles identifiziert, was Einheit und Mannigfaltigkeit hat. Es gibt also nur Mannigfaltigkeit in Einheit und umgekehrt, und da alles zusammenfällt: Einheit in der Allheit, sie ist in Gott, und sowohl das Ich wie die Welt sind Emanationen Gottes[3].

Sein Bestreben muß darauf ausgehen, auch die Resultate seiner antiken Periode zu vereinbaren mit den neuen Anschauungen. Der Weg wird nur unklar angedeutet: „Der systematische Winckelmann, der alle Alten gleichsam wie einen Autor las, alles im ganzen sah und seine gesamte Kraft auf die Griechen konzentrierte, legte durch die Wahrnehmung der absoluten Verschiedenheit des Antiken und des Modernen den ersten Grund zu einer materialen Altertumslehre. Erst wenn der Standpunkt und die Bedingungen der absoluten Identität des Antiken

[1] Siehe oben S. 260. [2] Athen.-Fragment Nr. 248.
[3] Siehe auch Joachimi, S. 14ff.

und Modernen, die war, ist oder sein wird, gefunden ist, darf man sagen, daß wenigstens der Kontur der Wissenschaft fertig sei und nun an die methodische Ausführung gedacht werden könne“[1]. Auf welchem Wege das geschehen könnte, zeigen die Ausführungen über die künstlerische Formgebung. Wie von einer Einteilung in Arten und Klassen bei der noch nicht ins Wort gebannten Poesie nicht die Rede sein kann, so auch nicht von der Scheidung in antik und modern. Das Absolute, das sich hier wie dort durchsetzen will, ist dasselbe. Daher spricht Schlegel von der absoluten Identität im Gegensatz zu der formalen Verschiedenheit des Ausdrucks. Und nun wird es ihm auch klar, daß er in seiner Objektivitätswut die Einheit des Objektiven (außer sich) im Ausgedrückten statt im Auszudrückenden gesucht hatte. Nur so erklären sich die zerstreuten Betrachtungen zum Antiken aus der Zeit der „Vollendung“. „Aus dem, was die Modernen wollen, muß man lernen, was die Poesie werden soll: aus dem, was die Alten tun, was sie sein muß[2].“ Sie muß der homogene Ausdruck eines Geistigen sein. Das haben die Alten bis zur Vollendung erreicht. Ihr Geist spricht vornehmlich aus ihrer „objektiven“ Form. Die Modernen haben einen neuen, viel umfassenderen. Ihre Poesie muß dafür den homogenen Ausdruck erst suchen[3]. Sein Fehler war eben der, daß er das Subjektive der Griechen für ein absolutes Objektives gehalten hatte. „Mein Versuch über das Studium der griechischen Poesie ist ein manierierter Hymnus in Prosa auf das Objektive in der Poesie, das Schlechteste davon scheint mir der gänzliche Mangel der unentbehrlichen Ironie (die Erhebung zum Absoluten); und das Beste die zuversichtliche Voraussetzung, daß die Poesie unendlich viel wert sei (1797! natürlich die Poesie im Dargestellten); als ob dies eine ausgemachte Tatsache wäre.“

Andrerseits war ihm das Objektive der Poesie auch eine Spiegelung schlechthin der sich darstellenden Vollkommenheit des griechischen Geistes und als solche der ihm damals bekannte höchste Ausdruck des Absoluten in der „Wirklichkeit“ der Erscheinungen. Und in diesem Sinne kann man wieder mit M. Joachimi die Objektivität als die Vorstufe der Ironie auffassen[4], nur daß eben die erstere zur starren Einheit der völlig verschmolzenen Mannigfaltigkeit führt, die letztere dagegen die lebendige

[1] Athen.-Fragment Nr. 149. [2] Lyzeums-Fragment Nr. 84.
[3] Siehe Alt, a. a. O., S. 57 zur Beeinflussung durch Schiller.
[4] a. a. O., S. 175.

Einheit der gleichmäßig ausgebildeten Mannigfaltigkeit zum Grunde hat. Man könnte also, wenn man ein Paradoxon im Schlegelschen Sinne prägen wollte, diese Objektivität „ein gefrorenes Absolutes" nennen[1]. Schließlich ist von hier aus auch das seltsame Wort zu verstehen: „Es ist noch gar nichts recht Tüchtiges, was Gründlichkeit und Geschick hätte, wider die Alten geschrieben worden; besonders wider ihre Poesie[2]." Er will natürlich nichts gegen das Altertum und seine Poesie an sich sagen, die er nach wie vor bewundert, sondern nur gegen sie als verbindliches Vorbild der modernen, als das er sie früher aufgestellt hatte. Wenn er jetzt diese Arbeit schriebe, so würde ihre Tendenz sein, zu zeigen, daß die antike Poesie als Erscheinung durchaus keinen unbedingten Charakter hätte, sondern daß sie nur Art und Klasse der Kunstübung sei, wie auch klassisch und romantisch im engeren Sinn, daß aber die wahre Poesie als ursprüngliche Tat des Dichters vor der Verkörperung dort wie stets romantisch im weiteren Sinn sei, daß die Ironie als die Erhebung zum Absoluten auch dort möglich gewesen wäre, wie sie sich ja tatsächlich auch in antiken Dichtungen bisweilen zeige, so gut wie in modernen. In diesem Sinne ist ja auch Goethes Wilhelm Meister romantisches Kunstwerk κατ' ἐξοχήν. Da also das Unbedingte, die Ironie, jede Form jederzeit „annihilieren" und das Dargestellte wieder mit dem Absoluten in Verbindung setzen kann, das sich hier darzustellen strebt, ist diese Form an sich irrelevant, wenn sie von der Ironie begleitet ist, und Friedrich kann und muß zu dem Resultat kommen: „Ein recht freier und gebildeter Mensch müßte sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit und in jedem Grade[3]." Freilich ist das für ihn ein Ideal! Denn solche freie und gebildete Menschen gibt es nicht überall und jederzeit[4]. Es gibt einen Brief Goethes an Schiller vom 16. August 1797, in dem er sich in Gedanken bewegt, die mit den

[1] Vgl. dazu auch die Charakteristik der „harten Manier" von Julius' ersten Arbeiten in der Lucinde, oben S. 274.

[2] Lyzeum-Fragment Nr. 11. [3] Lyzeum-Fragment Nr. 55.

[4] Wie durch die allmähliche Überwindung des antiken Ideals das Schicksal der griechischen Pläne besiegelt wurde, dazu vgl. man Haym, S. 886 f. Im Dezember 1798 ist er so weit, daß er beklagt, Schleiermacher nicht „aus den Schlingen der Antike ziehen" zu können.

Schlegelschen Allegorievorstellungen verwandt sind. Er spricht von Gegenständen, die ihn, selbst wenn er gar nicht poetisch gestimmt ist, poetisch stimmen und schließt daraus, daß die poetische Stimmung also in dem Gegenstand selbst liegen muß. „Ich habe daher die Gegenstände, die einen solchen Effekt hervorbringen, genau betrachtet und zu meiner Verwunderung bemerkt, daß sie eigentlich symbolisch sind, d. h., wie ich kaum zu sagen brauche, es sind eminente Fälle, die in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen anderen dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, ähnliches und fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen. Sie sind also, was ein glückliches Sujet dem Dichter ist, glückliche Gegenstände für den Menschen, und weil man, indem man sie mit sich selbst rekapituliert, ihnen keine poetische Form geben kann, so muß man ihnen doch eine ideale geben, eine menschliche im höhern Sinn!" Er nennt eine solche Erscheinung sentimental und fragt: „Wann ist eine sentimentale Erscheinung (die wir nicht verachten dürfen, wenn sie auch noch so lästig ist) unerträglich? Ich antworte: wenn das Ideale unmittelbar mit dem Gemeinen verbunden wird. Es kann dies nur durch eine leere, gehalt- und formlose Manier geschehen, denn beide werden dadurch vernichtet, die Idee und der Gegenstand; jene, die nur bedeutend sein und sich nur mit dem Bedeutenden beschäftigen kann, und dieser, der recht wacker, brav und gut sein kann, ohne bedeutend zu sein[1]." Das sind durchaus romantische Gegenstände; das sind Formen, in denen sich das Absolute vollkommener ausspricht, als in anderen, das sind in Schlegels Terminologie Arabesken des Lebens[2]. Genau so gibt es Zauberworte der Poesie, die von der Kraft des Sentimentalen durchdrungen sind. Und so heißt schließlich alles Arabeske, was auf eine solche Bedeutung erschließende Weise unmittelbar wirkt und auf ein höheres geistiges Element hinweist, wie z. B. die Naturprodukte des Jean Paulschen Grotesken[3]. Aus den Beispielen, die Goethe gibt, geht hervor, daß die Verbindung mit dem Gemeinen das ist, was wir unorganische Angliederung nennen würden. Der Platz, auf dem er wohnt, ist „in Absicht seiner Lage und alles dessen, was darauf vorgeht, in einem jeden Moment symbolisch". Würde nun etwa, sagen wir, ein Gasthaus angebaut, so wäre der un-

[1] Weimarer Ausgabe, Briefe Bd. 12, 244ff.

[2] Siehe oben S. 242. [3] Siehe oben S. 242.

erträgliche Zustand da. Im Kunstwerk ist dieses Gemeine neben der Arabeske die Fülle der Situationen, zufällige Handlung usw., was die englischen Unterhaltungsromane so charakterisiert[1].

Genau so muß nun die romantische Individualität „bedeutend" werden. Je mehr sie, könnte man im Sinne Schlegels sagen, Allegorie (Symbol) des Absoluten wird, um so vollendeter ist sie. Man könnte sie schlegelisch eine Arabeske im ewigen Kunstwerk des Universums nennen. Deshalb muß sie auch aristokratisch sein und sich nicht mit dem gemeinen Menschen einlassen, da dieser Verkehr unorganisch und „unerträglich" ist. Bedeutend aber wird sie dadurch, daß sie zugleich Einheit und Allheit ist, oder wie Schlegel in der Rede über die Mythologie formuliert: „unteilbare Einheit, innerer lebendiger Zusammenhang"[2]. Bildung ist die Herstellung dieser inneren Organisation, nicht nur wie bei Fichte, unendliches Streben, sondern wie nach Hemsterhuis, Herder und dem jungen Schiller auch bei Schelling (1803) und Schleiermacher (Dialektik) Streben nach dem Unendlichen durch Entfaltung der im Menschen liegenden unendlichen göttlichen Vermögen[3]. Wie es zahllose Arabesken gibt, die das ewig bewegliche Absolute nach Möglichkeit zum Ausdruck bringen, so soll es auch unbeschränkt Individualitäten geben, die sich organisch entfalten zu immer höherer Bedeutung und Gottähnlichkeit. In jedem Mittelpunkt ist ein organisierender Trieb. Und ebenso wie die einzelnen Kräfte in jeder Individualität ausgebildet werden zur lebendigen Organisation, so ist es auch im Verhältnis der einzelnen Individualitäten zum Ganzen. Von schrankenloser Freiheit kann also nicht die Rede sein. „Denn sind wir auch Individualitäten, so wurde uns doch diese Individualität angeboren; und wir können sie überhaupt nur entfalten, wenn wir sie mit allen Kräften aufs Unendliche, d. h. aufs Ganze beziehen. Nur dadurch, daß jeder ‚seinen Teil an das große Ganze auf die bestimmteste Weise anzuschließen strebt'[4], kann er seine Individualität ausbilden und im Ganzen behaupten[5]." Unser Wille ist der Wille Gottes. Und dieser ist die Alliebe. So ist das Ziel all unserer Moral die organische Ausbildung[6], und die Moralgesetze verlangen, „nichts mehr um der Pflicht, sondern

[1] Im Brief über den Roman. [2] Jugendschr. II, S. 362.
[3] Joachimi, S. 90, wie sie gemeint ist, sieht man im Meisteraufsatz, Jugendschr. II, S. 180. [4] Jugendschr. II, S. 340. [5] Joachimi, S. 92f.
[6] Siehe oben S. 219f.

alles aus Liebe zu tun“[1]. Auf dreifache Weise wird das Ziel erreicht, durch Selbsterkenntnis, durch Natur- und Welterkenntnis, durch All- und Gotteserkenntnis: die entsprechenden Teilziele sind: Individualität, Universalität, Transzendenz[2]. Da die Organisation alle Kräfte gleicherweise berücksichtigt, also recht eigentlich republikanisch ist, wie „die romantische Poesie eine republikanische Rede“, so ist sie liberal. Die „liberale Organisation“ ist also das, was der absoluten Willkür des empirischen Individuums entgegensteht. Dieser Organisationsbegriff stammt nach Anregungen durch Moritz, Herder, Goethe von Hemsterhuis, er wird durch Kants Kritik der Urteilskraft[3] und durch Fichte zum „liberalen“ erweitert. „Liberal ist, wer von allen Seiten und nach allen Richtungen wie von selbst frei ist und in seiner ganzen Menschheit wirkt; wer alles, was handelt, ist und wird, nach seiner Kraft heilig hält und an allem Leben teilnimmt, ohne sich durch beschränkte Ansichten zum Haß oder zur Geringschätzung desselben verführen zu lassen[4].“ Im Ästhetischen ergab sich aus der Forderung der Liberalität eine wichtige Ergänzung jener durch Hemsterhuis angeregten Anschauungen, nach denen die noch von den Hemmungen der Vermittlung freie Poesie besser durch Skizzen und Andeutungen ausgedrückt würde. Nicht, wie man glauben sollte, in der ersten Eingebung darf die Mitteilung stattfinden, denn diese Eingebung hat ja schon allzuviel Sinnliches eben zu ihrem Zwecke der Mitteilung. Ja, wie die Erfahrung lehrt, wirkt dann die materielle Phantasie beim Dichter besonders stark. Bei dem Romantiker ist ja aber, im Gegensatz zum Stürmer und Dränger, das Bewußtsein des Höchsten vorhanden. So bringt das Lyzeum-Fragment 37 die aufschlußreiche Anweisung: „Um über einen Gegenstand gut schreiben zu können, muß man sich nicht mehr für ihn interessieren ... Solange der Künstler erfindet (das ist eine Funktion der materiellen Phantasie) und begeistert ist, befindet er sich, für die Mitteilung wenigstens, in einem illiberalen Zustande. Er wird dann alles sagen wollen; welches eine falsche Tendenz junger Genies oder ein richtiges Vorurteil alter Stümper ist. Dadurch erkennt er den Wert

[1] Jugendschr. II, S. 324, s. oben S. 326.

[2] Die Selbsterkenntnis der Menschheit wird durch das rechte Studium der Geschichte gewonnen, s. Joachimi, S. 107 ff., Bobeth S. 56, oben S. 176, 229, 272 f. usw.

[3] Kehrbach, S. 255—257, mitgeteilt von Piert, s. auch oben S. 224, Walzel, Romantik[2], S. 39 ff., 54.

[4] Athen.-Fragment Nr. 441.

und die Würde der Selbstbeschränkung, die doch für den Künstler in dem Menschen das Erste und das Letzte, das Notwendigste und das Höchste ist. Das Notwendigste: denn überall, wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt (im Kunstwerk die Fülle der Erscheinungen, Situationen usw., kurz, das Sinnliche); wodurch man ein Knecht wird. Das Höchste: denn man kann sich nur in den Punkten und an den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung." Aber damit ist der Organisation noch nicht Genüge getan. In systematischer Weiterführung wird nun wieder vom Einzelnen des ganzen Kunstwerks verlangt, daß es sich entsprechend darbietet: „In dem edleren und ursprünglicheren Sinne des Wortes korrekt, da es absichtliche Durchbildung und Nebenausbildung des Innersten und Kleinsten im Werke nach dem Geist des Ganzen, praktische Reflexion des Künstlers bedeutet, ist wohl kein moderner Dichter korrekter als Shakespeare. So ist er auch systematisch, wie kein anderer[1]: bald durch jene Antithesen, die Individuen, Massen, ja Welten in malerischen Gruppen kontrastieren lassen; bald durch musikalische Symmetrie desselben großen Maßstabes, durch gigantische Wiederholungen und Refrains; oft durch Parodie des Buchstabens und durch Ironie über den Geist des romantischen Dramas und immer durch die höchste und vollständigste Individualität und die vielseitigste, alle Stufen der Poesie von der sinnlichsten Nachahmung bis zur geistigsten Charakteristik vereinigende Darstellung derselben[2]." Dem stehen gegenüber die vielen Werke, „deren schöne Verkettung man preist", und die doch „weniger Einheit haben, als ein bunter Haufen von Einfällen", weil die Verkettung rein äußerliche Verkettung des sinnlichen Vermittlungsvehikels ist. Diese liberale Selbstbeschränkung ist die eine strenge Forderung romantischer Kritik. Die andere ist die verstehende Anerkennung jedes andern individuellen Formungstriebes, die ja schon in der Forderung der allseitigen Umstimmung lag[3]. Denn nur sie macht den Einzelnen, Schaffenden zu

[1] Dieselbe Systematik, die wir schon lange kennen (s. oben S. 226), findet er auch im Meister Goethes, und zwar in der Darlegung der Kunstlehre (Jugendschriften II, S. 170). Ebenso S. 172 diese letzte Organisation innerhalb des Werkes.

[2] Athen.-Fragment Nr. 253, s. auch oben S. 197 ff. und S. 165, 218 und 224.

[3] Siehe vor allem das Lyzeum-Fragment Nr. 36: „Wer noch nicht bis zur klaren Einsicht gekommen ist, daß es eine Größe noch außerhalb seiner Sphäre geben könne ..., der ist in seiner eigenen Sphäre entweder ohne Genie oder noch nicht bis zum Klassischen gebildet."

einem Glied im Ganzen der Poesie. Sie allein kann auch die Entwicklung zeigen und damit das sichere Fundament des weiteren Fortschritts. Im Bunde mit ihr wird jeder ständig seine Ausdrucksmöglichkeit vergrößern[1].

Der Mensch nun, der die höchste Stufe der Organisation erreicht hat, ist ein Genie. Denn „Genie ist organischer Geist“[2], und zwar im Gegensatz zum Sturm und Drang nicht unbewußt wirkendes Naturprodukt, sondern „hellster und höchster Repräsentant der Menschheit“, voll „lebendiger Einheit der verschiedenen natürlichen, künstlichen und freien Bildungsbestandteile“, wobei vor allem ihr Verhältnis maßgebend ist[3]. „Was die Menschen unter den anderen Bildungen der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen[4].“ Der Künstler ist begnadet, denn er braucht nicht nach seinem Mittelpunkt zu suchen und um ihn zu kämpfen; ihm wird er offenbart in intuitivem Schauen. Deshalb kann er auch das Absolute, das sich in ihm spiegelt, zur Gestaltung bringen[5]. „Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat“[6] und zugleich den Trieb zur Offenbarung. Diese Intuition und der durch sie beflügelte Trieb, der, wie wir oben sahen, vom praktischen Ich abstammt[7], befähigt den Künstler auch zur ständigen Betätigung der Ironie, als der Fähigkeit, sich unmittelbar von dem in der Erfindung Dargestellten zum darstellenden Zentrum zu bewegen und von da das erstere zu betrachten, je genialer, um so schneller. Wir haben ja auch oben gesehen, wie die Bildung als antithetische Synthesis in ihrer Vollendung zur Ironie führt: die Fähigkeit, sich als beides zu setzen, als Peripherie und als Zentrum. Es gibt auch Veranlagungen, die in dieser Beziehung durchaus einseitig sind, die also nicht den ganzen positiven, sondern nur den halben negativen Sinn haben. „Es gibt auch negativen Sinn[8], der viel besser ist als Null, aber viel seltner. Man kann etwas innig lieben, eben weil man's nicht hat: das gibt wenigstens ein Vorgefühl ohne Nachsatz. Selbst entschiedene Unfähigkeit, die man klar weiß oder gar mit starker Antipathie, ist bei reinem Mangel ganz unmöglich und setzt wenigstens partielle Fähigkeit

[1] Vgl. auch Joachimi, S. 147 ff. [2] Athen.-Fragment Nr. 366.
[3] Forster, Jugendschr. II, S. 139. [4] Ideen Nr. 43.
[5] Hier vor allem ist auch die Wirkung Moritzens zu spüren, auch für den Begriff der Bildung und Intuition, s. oben S. 93 ff.
[6] Ideen Nr. 45; vgl. durchweg M. Joachimi, S. 163 ff. [7] S. 302 f.
[8] Lyzeum-Fragment Nr. 69.

und Sympathie voraus[1]. Gleich dem platonischen Eros ist also wohl dieser negative Sinn der Sohn des Überflusses und der Armut. Er entsteht, wenn einer bloß den Geist hat, ohne den Buchstaben (also bloß zentral ist); oder umgekehrt, wenn er bloß die Materialien und Förmlichkeiten hat (also bloß peripherisch ist), die trockene harte Schale des produktiven Genies ohne den Kern (also eine Dichtung, deren Schönheit nur im sinnlichen Vehikel liegt, was er ja bei der Lektüre von Schillers Anmut und Würde so energisch ablehnte[2]). Im ersten Falle gibt's reine Tendenzen, Projekte, die so weit sind, wie der blaue Himmel (er selbst neigte nach dieser Seite und hatte sogar diese Projektenmacherei gelegentlich verteidigt, jedenfalls zog er sie dem andern weit vor[3]), oder wenn's hoch kommt, skizzierte Phantasien: im letzten zeigt sich jene harmonisch ausgebildete Kunstplattheit, in welcher die größten engländischen Kritiker so klassisch sind[4]. Das Kennzeichen der ersten Gattung, des negativen Sinns vom Geiste ist, wenn einer immer wollen muß, ohne je zu können[5]; wenn einer immer hören mag, ohne je zu vernehmen[6]."

Wir haben auch schon dargelegt, daß die Ironie über alle Ausdrucksformen erhaben ist, die ihr gegenüber irrelevant werden[7]. Ja es ist dies nach Schlegels hier sehr gezwungenen Ausführungen sogar der Fall bei den wesentlichen Stilunterschieden seiner Gegenwartskunst. Daß die sentimentale Kunst die Ironie über sich schweben läßt, ist ja natürlich, aber auch die naive ist ihr unterworfen (während nach den Lyzeumsausführungen[8] nur nichts gegen die Möglichkeit der Ironie auch hier einzuwenden gewesen wäre). „Naiv, heißt es jetzt im Athenäum[9], ist, was bis zur Ironie oder bis zum steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung natürlich, individuell oder klassisch ist oder scheint. Ist es bloß Instinkt, so ist's kindlich, kindisch oder albern, ist's bloß Absicht, so entsteht Affektation. Das schöne, poetische, idealische Naive muß zugleich Absicht und Instinkt sein. Das Wesen der Absicht in diesem Sinne ist die Freiheit. Bewußtsein ist bei weitem nicht Absicht

[1] Einen solchen negativen Sinn hatte Schlegel von Natur z. B. für das naive Liebesgefühl.

[2] Siehe oben S. 255. [3] Siehe oben S. 243.

[4] Siehe oben S. 233. Im Brief über den Roman.

[5] Seine Verdammnis, aus der er sich damals bei der Niederschrift erlöst glaubte.

[6] Erst Dorothea ließ ihn „vernehmen", Piert hat diesen negativen Sinn ganz mißverstanden und ihn mit der romantischen Kritik verwechselt, a. a. O., S. 16.

[7] S. 352. [8] Lyzeum-Fragment Nr. 55. [9] Lyzeum-Fragment Nr. 51.

Es gibt ein gewisses verliebtes Anschauen eigener Natürlichkeit oder Albernheit, das selbst unsäglich albern ist. Absicht erfordert nicht gerade einen tiefen Kalkul oder Plan. Auch das homerische Naive ist nicht bloß Instinkt[1]: es ist wenigstens soviel Absicht darin, wie in der Anmut lieblicher Kinder oder unschuldiger Mädchen. Wenn er auch keine Absichten hatte, so hat doch seine Poesie und die eigentliche Verfasserin derselben, die Natur, Absicht". (!)

„Ironie ist also die einzig mögliche Haltung für das Genie, dem die Anschauung des Ganzen gegeben ist, den Einzeldingen gegenüber[2]."

Man muß M. Joachimi auch unbedingt gegen Haym zustimmen, daß es keinen Widerspruch zwischen früherer und späterer Ironie gibt[3]; die Ironie geht nur 1796/97 aus von der Philosophie und wird um 1799 weiter ausgedehnt auf die Poesie und für sie speziell ausgebildet. Aber auch schon 1797 wird sie der Poesie übergeordnet. „Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie, welche man logische Schönheit definieren möchte (angenehme Erscheinung des Ich als praktisches Gebot = Schönheit: in der ästhetischen Sphäre; Erscheinung des praktischen Ich in der logischen Sphäre = Ironie): denn überall, wo in mündlichen oder geschriebenen Gesprächen und nur nicht ganz systematisch philosophiert wird[4], soll man Ironie leisten und fordern," d. h. da, wo nicht das systematische Philosophieren schon den Ausgangspunkt vom Absoluten, vom Zentrum, gewährleistet, da muß die Ironie die beständige Verbindung herstellen, also bei gelegentlichen philosophischen und poetischen Improvisationen, die von „bestimmten" Dingen ausgehen mit jenem Faden der Spinne bei Hemsterhuis. Weil dem unsystematischen Philosophieren das organische Herauswachsen des Einzelnen aus dem Geiste des Ganzen fehlt, so fehlt das geistige Band[5]. Dieses muß die Ironie schaffen.

„Freilich gibt's auch eine rhetorische Ironie (die des allgemeinen Sprachgebrauchs), welche, sparsam gebraucht, vortreffliche Wirkung tut,

[1] Siehe dagegen die frühere Ansicht im Studiumaufsatz.

[2] Joachimi, S. 174. [3] Siehe auch unsere Ausführungen oben S. 302f.

[4] Diese Stelle wird von M. Joachimi mißverstanden. Sie schreibt: „Er findet diesen transzendentalen Standpunkt überall da, wo nur nicht ganz systematisch philosophiert wird," und faßt das systematische Philosophieren offenbar als das nicht Schlegelische. Es ist aber gerade das Schlegel-Hemsterhuisische des Systems gemeint (s. oben S. 225f.). Und von finden ist nicht die Rede, sondern von fordern.

[5] Piert, S. 16.

besonders im Polemischen; doch ist sie gegen die erhabene Urbanität der sokratischen Muse, was die Pracht der glänzenden Kunstrede gegen eine alte Tragödie im hohen Stil[1]. Die Poesie allein kann sich auch von dieser Seite bis zur Höhe der Philosophie (1797! vor Dorothea!) erheben und ist nicht auf ironische Stellen begründet, wie die Rhetorik. Es gibt alte und moderne Gedichte, die durchgängig, im ganzen und überall den göttlichen Hauch der Ironie atmen. Es lebt in ihnen eine wirklich transzendentale Buffonerie. Im Innern die Stimmung, welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität[2]." Das Lyzeum bringt denn auch schon die berühmte Definition der sokratischen Ironie als der „einzigen durchaus unwillkürlichen und doch durchaus besonnenen Verstellung. Es ist gleich unmöglich, sie zu erkünsteln und sie zu verraten". Denn „wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständnis ein Rätsel". Gehört doch das dazu, was er „Bildung" nannte. „Sie soll niemanden täuschen, als die, welche sie für Täuschung halten." Denn nichts ist sie ja weniger als Täuschung, als Betrug. Und diese „werden entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnden, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll alles Scherz und alles Ernst sein, alles treuherzig offen und alles tief verstellt". So soll man sich ja auch bei der Lektüre von Goethes Meister nicht „dadurch, daß der Dichter selbst die Personen und die Begebenheiten (Situationen) so leicht und so launig zu nehmen, den Helden fast nie ohne Ironie zu erwähnen und auf sein Meisterwerk selbst von der Höhe seines Geistes herabzulächeln scheint, nicht täuschen lassen, als sei es ihm nicht der heiligste Ernst"[3]. Diese sokratische Ironie „enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit[4] und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn

[1] Der rhetorischen Ironie werden im Gespräch über die Unverständlichkeit in „ironischer" Verspottung der platten Nichtversteher beigeordnet die grobe, feine, extrafeine, die dramatische und die doppelte Ironie und die Ironie der Ironie. „Welche Götter werden uns von allen diesen Ironien erretten können?" Die Rettung liegt eben in der romantischen Ironie, weil sie die Eigenschaft hat, „alle jene großen und kleinen Ironien zu verschlucken und zu verschlingen". Jugendschr. II, S. 392 f.

[2] Lyzeum-Fragment Nr. 42. [3] Jugendschr. II, S. 171.

[4] Auf den resignierenden Charakter verweist Walzel, Romantik², S. 29 f.

durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig". Diese Definition ist deshalb für uns so wertvoll, weil sie alle Etappen der Entwicklung in sich trägt, die wir verfolgt haben. „Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten (die schon Harmonie finden, wenn das sinnliche Vehikel in geordnetem Zustand sich darbietet) gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben[1], immer wieder von neuem glauben und mißglauben, bis sie schwindlicht werden, den Scherz gerade für Ernst und den Ernst für Scherz halten." Es folgt eine Charakteristik der Ironie einiger seiner Vorbilder: „Lessings Ironie ist Instinkt", also noch lange nicht zur Reife gelangt; „bei Hemsterhuis ist's klassisches Studium", also Nachbildung des Plato und deshalb nur für Adepten Platos und lange nicht frei genug[2]. Hülsens Ironie ist besser. Der Meister (Goethe) wird hier noch nicht genannt, im nächsten Jahr hätte er über Hülsen gestanden. Tieck aber hätte nicht hier stehen dürfen. Denn er ist es[3], der durch eine flache, willkürliche Anwendung vor allem den Mißkredit der „romantischen Ironie" verschuldet hat[4]. Dem einseitigen, aber unzweifelhaften Tiefsinn Friedrich Schlegels stand er fern. Marie Joachimi hat hier den Nagel auf den Kopf getroffen: für die auflösende Natur der Ironie ist kein Beleg aufzutreiben. Dagegen hat Novalis das Wesen der Ironie besser bezeichnet mit seiner Charakteristik: „Schlegels Ironie scheint mir echter Humor zu sein." Es ist zwar auch nur ein Gleichnis, aber ein gutes[5]. Je genialer ein Künstler ist, um so schneller und unmittelbarer folgt die Ironie der Erfindung. Und bei den Größten, Shakespeare, Goethe, Dante, „wirken Verstand und Begeisterung nicht nacheinander, sondern miteinander; und zwar so, daß die künstlerische Absicht die Begeisterung beherrscht, ihr zum mindesten das Gleichgewicht

[1] Siehe auch oben S. 211 und 228 die Ausführungen über das Hemsterhuisische Sanskrit. [2] Siehe oben S. 244.

[3] Er nimmt auch in der Lucinde sofort alle Paradoxien unbesehen hin, s. Caroline I, S. 249.

[4] Dagegen gestaltet Tieck, indem er die Linie Werther—Woldemar—Anton Reiser durch den William Lovell abschließt, in dieser Überspannung des „Solipsismus" die vollendetste Dichtung der Ironie, ein willkommenes Exempel für Schlegel (Athen.-Fragment Nr. 418). Brüggemann, Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment, Jena 1909.

[5] Siehe Joachimi, S. 177. Vgl. auch den ähnlichen Charakter der Hamannschen Ironie, Unger a. a. O., I, S. 523.

hält. Unmittelbare Begeisterung, die den Verstand aufhebt und lähmt, den Dichter ‚illiberal' macht, kennen diese Größten überhaupt nicht. Mit anderen Worten, sie sind objektiv und selbstbeherrscht"[1].

Aber nicht nur der Dichter bedarf der Ironie, sondern auch der Genießende. Und er wird um so tiefer genießen, je mehr Ironie er hat. Darüber hat sich Schlegel unmißverständlich ausgelassen im Meisteraufsatz[2]: „Es ist schön und notwendig, sich dem Eindruck eines Gedichtes ganz hinzugeben, den Künstler mit uns machen zu lassen, was er will: dies ist das erste und das wesentlichste. Aber nicht minder notwendig ist es, von allem Einzelnen abstrahieren zu können, das Allgemeine schwebend zu erfassen, eine Masse zu überschauen und das Ganze festzuhalten, selbst dem Verborgensten nachzuforschen und das Entlegenste zu verbinden. Wir müssen uns über unsere eigene Liebe erheben, und was wir anbeten, in Gedanken vernichten können: sonst fehlt uns, was wir auch für andere Fähigkeiten haben, der Sinn für das Weltall." Damit sind wir auf der Höhe der Entwicklung angelangt, und es bleibt uns nur noch übrig, den Hauptspiegel zur Hand zu nehmen, in dem sich alles sammelt, was wir haben werden sehen. Das Athenäumfragment 116 über die romantische Poesie ist nun Satz für Satz verständlich.

„Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen, und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen, den Witz poetisieren, und die Formen der Kunst mit gediegnem Bildungsstoff jeder Art anfüllen und sättigen, und durch die Schwingungen des Humors beseelen. Sie umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehrere Systeme in sich enthaltenden Systeme der Kunst, bis zu dem Seufzer, dem Kuß, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosen Gesang. Sie kann sich so in das Dargestellte verlieren, daß man glauben möchte, poetische Individuen jeder Art zu charakterisieren, sei ihr Eins und Alles; und doch gibt es noch keine Form, die so dazu gemacht wäre, den Geist des Autors voll-

[1] Mit den Worten Joachimis, S. 183. [2] Jugendschr. II, S. 169.

ständig auszudrücken: so daß manche Künstler, die nur auch einen Roman schreiben wollten, von ungefähr sich selbst dargestellt haben. Nur sie kann gleich dem Epos ein Spiegel der ganzen umgebenden Welt, ein Bild des Zeitalters werden. Und doch kann auch sie am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen. Sie ist der höchsten und der allseitigsten Bildung fähig; nicht bloß von innen heraus, sondern auch von außen hinein; indem sie jedem, was ein Ganzes in ihren Produkten sein soll, alle Teile ähnlich organisiert, wodurch ihr die Aussicht auf eine grenzenlos wachsende Klassizität eröffnet wird. Die romantische Poesie ist unter den Künsten, was der Witz der Philosophie, und die Gesellschaft, Umgang, Freundschaft und Liebe im Leben ist. Andere Dichtarten sind fertig und können nun vollständig zergliedert werden. Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja, das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. Sie allein ist unendlich, wie sie allein frei ist und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide. Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinne ist oder soll alle Poesie romantisch sein.“ Daß man diese gedrängte Definition, wenn man sie allen verständlich machen wollte, zu einem Werke erweitern müßte, ist Schlegel natürlich klar. In diesem Sinne schreibt er ironisch an den Bruder: „Meine Erklärung des Wortes romantisch kann ich dir nicht schicken, weil sie 125 Bogen lang ist.“

2. Die „Lucinde“ als „witzig-phantastische Arabeske“ der Universalpoesie

Wir müssen von diesem Standpunkt aus die Lucinde rückschauend betrachten und uns darüber klar werden, daß sie in Wesen, Konstruktion und Form durchaus Exempel auf die Theorie ist — soweit es nicht schon aus unserer Entwicklungsgeschichte klar geworden ist. Caroline, die Friedrich ganz genau kannte und der man am wenigsten eine Trü-

bung des Blicks für die künstlerischen Mängel des Buches vorwerfen kann, und die ja auch mit ihrem treffenden Urteil nicht hinter dem Berge hielt[1], schreibt an Huber, der Friedrich der gesuchten Originalitätshascherei beschuldigt hatte: „Ihre psychologischen Bemerkungen über Friedrich sind wirklich ungegründet. Das ist doch wohl psychologisch, einen der Affektation, der Sucht nach Originalität zu beschuldigen. Er weiß gar nicht anders, als daß man so wunderbar ist, wie er den Menschen erscheint. Er wundert sich kindisch über unseren Widerspruch und Kopfschütteln. Friedrich ist ein tiefsinniger, oft tiefgrübelnder, innerlich großer Mensch, der äußerlich ein Tor einhergeht. Selbst die künstliche Absichtlichkeit seiner Kompositionen behandelt er mit kindlicher Zuversicht und Unbewußtheit. Er ist in allem aufrichtig bis in den tiefsten Grund der Seele hinein. Und da sprecht ihr nun so leichthin von Affektation und daß der Mensch verkehrt sei oder vielmehr sich verkehrt machen wolle — und Sie sollten doch bedenken, daß es von jeher der außerordentlichen Menschen Schmach gewesen ist, so auszusehen[2]. Lucinde hätte nach meiner Meinung nicht gedruckt werden müssen, nämlich in der Gegenwart nicht. In 50 Jahren, da könnt' ich es leiden, daß sie vor 50 Jahren gedruckt worden wäre[3]." Das ist ganz vortrefflich. In 100 Jahren hätte auch genügt, aber wir könnten sie nicht entbehren zu seinem Verständnis. Er aber ist doch schuldlos an dem Frevel. Denn nicht dem Rat, seinem zufälligen Wohlergehen zu dienen, kann er in seiner unerbittlichen Konsequenz gehorsam sein. „Denken Sie nur nicht, daß mein Gehorsam etwas anderes ist, als Gehorsam, romantischer Gehorsam", das ist die Pflicht, sich zu bilden, und die Bildung in ihrer Form, die Poesie und Philosophie zugleich ist, zu vermitteln, die Gehorsam gegen die Stimme Gottes in uns, die Liebe ist[4]. „Nach den Leuten frage ich gar nichts, denn ich schreibe das

[1] „Zu wenig Poesie und zu viel Liebe", d. h. in anderen Worten: zu wenig Peripherie und zu viel Zentrum, zu wenig sinnliche Gestaltung, zu viel Geist.

[2] Dazu auch an Novalis: „Es gibt Dinge, die nicht zu verdammen, nicht zu tadeln, nicht hinwegzuwünschen, nicht zu ändern sind, und was Friedrich tut, gehört gemeiniglich dazu" (Raich, S. 119).

[3] Caroline I, S. 279; Novalis möchte sie wenigstens erst in zehn Jahren haben, Raich, S. 124. Zu den Bedenken der Freunde vgl. auch Steffens Erinnerungen, Gundelfingers Ausgabe S. 192. Wilhelm hieß wegen seines Widerstandes gegen die Veröffentlichung in seinen Briefen der Antiroman. Vgl. auch A. W. Schlegels Werke (Böcking) Bd. 8, S. 291. [4] Siehe oben S. 219ff. und 354.

Euch aus Religion, wie jedes andere; und wenn sie mir's diesmal zu toll machen, so schreibe ich sogleich meine Bibel und dann versichere ich Ihnen, soll von der Lucinde nicht mehr die Rede sein[1]." Deshalb versteht er es auch nicht, daß sie nicht alle ihren „Einen Roman", den sie „in sich haben", schreiben.

Was ihn aber nun veranlaßt, den Roman in so fragmentarischen Einfällen zu schreiben, das ist seine „witzige" Veranlagung. Der Witz selbst hat ihm ja vom geöffneten Himmel herab seine Bestimmung angewiesen: „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe," und er selbst bestätigt es sich: „Ich bin des Witzes lieber Sohn[2]."

Was ist dieser Witz? Wir kennen ihn schon aus den Kant-Entwürfen; der Kopernikus hatte kritischen Witz. Seine, wie überhaupt die „wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen sind Bonmots der Gattung". Es sind Einfälle von „überraschender Zufälligkeit der Entstehung und Barockheit des Ausdrucks". Natürlich haben sie nichts mit dem Witz des allgemeinen Sprachgebrauchs zu tun, dessen „Erwartung sich in nichts auflöst"[3]. „Die besten sind échappées de vue ins Unendliche[4]." „Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötzlichen Scheidung innigst vermischt sein mußten." Diese geistigen Stoffe sind in dem großen Repertoir geistiger Fülle organisch enthalten, die das Wesen des Genies ausmacht. „Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein, ehe es Zeit sein kann, sie durch die Friktion freier Geselligkeit so zu elektrisieren, daß der Reiz der leisesten freundlichen oder feindlichen

[1] An Caroline, Caroline I, S. 247.

[2] Lucinde, S. 72, s. auch Steffens a. a. O., S. 187. Dorothea an Schleiermacher 1800: „Jetzt brütet er den 2. Teil der Lucinde witzig aus". Literatur-Archiv a. a. O., S. 40.

[3] Nach Kants Kritik der Urteilskraft § 54, s. Walzel, Romantik[2], S. 31.

[4] Aus dem Athen.-Fragmente Nr. 220. Wenn irgendwo, so ist hier über Jean Paul hinweg zu dem Bahnbrecher einer neuen Entwicklung „witziger Kultur", Hamann eine Verbindungslinie zu ziehen. Er hat zuerst diesen „dithyrambischen" und metaphysischen Witz sub specie aeterni dem rationalistischen der Voltaire, Lessing, Lichtenberg entgegengestellt, z. T. wieder anknüpfend an Luther und Fischart. Und wenn Jean Paul meint: „Man kann ja beides verbinden, Einzelnes und Ganzes, wie Hamann; aber ohne seinen Geist des Ganzen strebt nie den Einzelwitzen desselben nach" (Berend, Jean Pauls Ästhetik, S. 77), so hätte diese Warnung auch für die Nachahmer von Friedrichs Witz gelten dürfen, selbst für den Besten, Tieck. Siehe R. Unger, Hamann I, S. 548 f.

Berührung ihr blitzende Funken und leuchtende Strahlen oder schmetternde Schläge entlocken kann[1]." Eine ganze Reihe von Fragmenten erläutert dieses Mutterfragment: „Witz ist eine Explosion von gebundenem Geist[2]." Die ursprüngliche organische Gemeinschaft offenbart sich dadurch, daß „manche witzige Einfälle sind wie das überraschende Wiedersehen zweier befreundeter Gedanken nach langer Trennung"[3]. „Verstand ist mechanischer, Witz ist chemischer, Genie ist organischer Geist[4]." Den Blick ins Unendliche hat man auch schon früh erkannt: „Die Römer wußten, daß der Witz ein prophetisches Vermögen ist, sie nannten ihn Nase[5]," und dazu: „Phantasie und Witz sind dir ein und alles! Deute den lieblichen Schein und mache Ernst aus dem Spiel, so wirst du das Zentrum fassen[6]."

Die eben charakterisierte Entstehungsweise des Witzes in der Friktion der Geselligkeit charakterisiert ihn schon als „unbedingt geselligen Geist oder fragmentarische Genialität"[7], und es ist daher nur natürlich, daß „witzige Einfälle die Sprichwörter der gebildeten Menschen" sind[8]. Seine Abhängigkeit aber von einer Eingebung bedingt die Forderung: „Man soll Witz haben, aber nicht haben wollen, sonst entsteht Witzelei, alexandrinischer Stil im Witz[9]." Den „wahren, großen Stil im Witz" erzeugt das Barocke: „Er muß ordentlich systematisch sein und doch auch wieder nicht; bei aller Vollständigkeit muß doch etwas zu fehlen scheinen, wie abgerissen." Eine wichtige Rolle soll er in der Novelle spielen; „denn eine Geschichte kann doch nur durch eine solche einzig schöne Seltsamkeit ewig neu bleiben"[10]. Hier rühmt er die Unterhaltungen der Ausgewanderten von Goethe. An anderer Stelle verweist er dazu auf die Novelas des Cervantes, besonders den Persiles und die Galatea[11]. „Witziger als die letzte soll die Lucinde nicht sein — das Ganze hat eine witzige Form und Konstruktion." Er weist die Vermutung „realen" Witzes durch Wilhelm weit von sich. Gerade die Erfahrungen aber der Aufnahme der Lucinde selbst bei den nächsten Freunden stimmen zu der Erkenntnis: „Es ist ein großer Irrtum, den Witz bloß auf die Gesellschaft einschränken zu wollen. Die besten Einfälle machen durch ihre zermalmende Kraft, ihren unendlichen Gehalt

[1] Kritisches Fragment Nr. 34. [2] Nr. 90. [3] Athen.-Fragment Nr. 37.
[4] Nr. 366. [5] Kritisches Fragment Nr. 126; acutum habere nasum, eine „feine Nase" haben. [6] Ideen Nr. 109. [7] Kritisches Fragment Nr. 9.
[8] Athen.-Fragment Nr. 29. [9] Nr. 32. [10] Nr. 383. [11] Caroline I, S. 247.

und ihre klassische (d. i. also barocke) Form oft einen unangenehmen Stillstand im Gespräch. Eigentlichen Witz kann man sich doch nur geschrieben denken wie Gesetze." Es gibt eine Wertskala: „Der Wert steigt mit der Größe ganz unverhältnismäßig; und manche, die bei einem enthusiastischen Geist und barocken Äußeren noch beseelte Akzente, frisches Kolorit und eine gewisse kristallklare Durchsichtigkeit haben, die man mit dem Wasser der Diamanten vergleichen möchte, sind gar nicht zu taxieren[1]." „Nur durch die schärfste Richtung auf einen Punkt kann der einzelne Einfall eine Art von Ganzheit erhalten[2]," dann aber ist er „die Erscheinung, der äußere Blitz der Phantasie. Daher seine Göttlichkeit und das Witzähnliche der Mystik"[3]. Um dieser Göttlichkeit willen kann der Witz auch nicht traurig sein, ohne verächtlich zu werden[4], und geradezu gemein wäre es, ihm einen niedrigen Zweck zu geben: „Witz als Werkzeug der Rache ist so schändlich, wie Kunst als Mittel des Sinnenkitzels[5]." Weil er eine jener Behauptungen ist, die wertvoller und schwerer als Beweise sind[6], kann „ein einziges analytisches Wort, auch zum Lobe, den vortrefflichsten witzigen Einfall, dessen Flamme nun erst wärmen soll, nachdem sie geglänzt hat[7], unmittelbar löschen"[8].

Von dieser Auffassung des Witzes her kritisiert Friedrich andere bedeutsame Erklärungen[9], z. B. Chamforts[10] Lieblingsgedanken, „der Witz sei ein Ersatz der unmöglichen Glückseligkeit, gleichsam ein kleines Prozent, womit die bankrotte Natur sich für die nicht honorierte Schuld des höchsten Gutes abfinde". Witz ist Zweck an sich, wie die Tugend, die Liebe und die Kunst. Ebenso verwirft er natürlich Shaftesburys Definition des Witzes als Prüfstein der Wahrheit. (Nur die Wahrheit, die witzig-ironischer Behandlung standhält, erweist dadurch ihre innere Kraft, ist Shaftesburys Meinung.) In England muß ja natürlich alles eine Profession werden. „Sie sterben für ihre Grundsätze[11]." Die blöden Massen schließlich „achten den Witz darum so wenig, weil seine Äußerungen nicht lang und nicht breit genug sind, denn ihre Empfindung ist nur eine dunkel vorgestellte Mathematik (sie rechnen mit ihr), und weil sie dabei lachen, welches gegen den Respekt wäre, wenn der Witz wahre

[1] Athen.-Fragment Nr. 394. [2] Kritisches Fragment Nr. 109. [3] Ideen Nr. 26.
[4] Kritisches Fragment Nr. 17.
[5] Nr. 51; siehe dazu oben S. 255 und 360, die rhetorische Ironie.
[6] Siehe oben S. 306. [7] Vgl. dazu Dorotheas Tagebucheintragung oben S. 336.
[8] Kritisches Fragment Nr. 22. [9] Nr. 59. [10] Die förderliche Anregung des Franzosen für seine Fragmentendichtung ist bekannt. [11] Nr. 67.

Würde hätte. Der Witz ist wie einer, der nach der Regel repräsentieren sollte und statt dessen nur handelt"[1].

Sein Witz ließ sich allerdings nicht zu dieser gemeinen Repräsentation herbei. In der „Allegorie der Frechheit" führt er ihm seine Romanpläne vor, um schließlich ganz in ihm aufzugehen[2]. „In mir glaubte ich ihn wiederzufinden; ein Stück meines Selbst und doch verschieden von mir, in sich lebendig und selbständig. Ein neuer Sinn schien mir aufgetan; ich entdeckte in mir eine reine Masse von mildem Licht. Ich kehrte in mich selbst zurück und in den neuen Sinn, dessen Würde ich schaute. Er sah so klar und bestimmt, wie ein geistiges, nach innen gerichtetes Auge: dabei waren aber seine Wahrnehmungen innig und leise, wie die des Gehörs und so unmittelbar, wie die des Gefühls." „Innere Saturnalien", zeigt ihm der Witz, „an seltsamer Mannigfaltigkeit und Zügellosigkeit der großen Vorwelt nicht unwürdig". Dann aber zerreißt diese innere Welt wie durch einen elektrischen Schlag, „und ich vernahm, ich weiß nicht wie und woher, die geflügelten Worte: Vernichten und Schaffen, Eins und Alles; und so schwebe der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrome der Zeit und des Lebens und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt". Man sieht, es ist eine Allegorie des Wechsels von Erfinden und Ironie. „Furchtbar schön und sehr fremd tönte diese Stimme der Phantasie." Es ist der Widerstreit des Bedingten und Unbedingten. „Aber milder und mehr wie an mich gerichtet die folgenden Worte" (die nun das Urzentrum enthüllen): „Die Zeit ist da[3], das innere Wesen der Gottheit kann offenbart und dargestellt werden, alle Mysterien dürfen sich enthüllen und die Furcht soll aufhören." Wie eine Flocke von himmlischem Feuer fällt dieses Wort in seine Seele. Er sucht nach Waffen, aber er muß sich besinnen, daß seine „Lippen die Kunst nicht gelernt haben, die Gesänge des Geistes nachzubilden". „Du mußt das unsterbliche Feuer nicht rein und roh mitteilen wollen", sprach die bekannte Stimme meines freundlichen Begleiters. „Bilde, erfinde, verwandle und erhalte die Welt und ihre ewigen Gestalten in stetem Wechsel neuer Trennungen und Vermählungen. Verhülle und binde den Geist im Buchstaben. Der echte Buchstabe ist allmächtig und der eigentliche Zauberstab[4]. Er ist es, mit dem die

[1] Athenäum-Fragment Nr. 120. [2] Lucinde S. 54 ff.

[3] Ein Anklang an das entscheidende Wort des Alten in Goethes „Märchen".

[4] Siehe oben S. 208 und 293; Jugendschr. II, S. 371.

unwiderstehliche Willkür der hohen Zauberin Phantasie das erhabene Chaos der vollen Natur berührt und das unendliche Wort ans Licht ruft, welches ein Ebenbild und Spiegel des göttlichen Geistes ist, und welches die Sterblichen Universum nennen[1]." So soll hier zugleich eine Allegorie seiner Philosophie und eine Physik der Kunst gegeben werden, wie er sie Goethe im Wilhelm Meister nachrühmt[2].

„Witzige Spielgemälde" sind denn auch die Arabesken, welche wir schon als die ideale Form von einigen Seiten her kennen gelernt haben[3]. Wir haben ihre Bedingtheit von seiten des Zentrums kennen gelernt: sie muß der homogenste Ausdruck des Absoluten werden. Aber seine Welt ist ja antithetische Synthesis, und so muß auch die Sinnlichkeit in dem System der Form zur Geltung kommen, nur so, daß sie jene tiefste Bedeutung nicht stört. Das Ideal sah Schlegel eben in der Arabeske, jener ursprünglichsten Form der Phantasie, welche, scheinbar chaotisch, durch einen höheren Sinn gebändigt und bedingt ist. Er erhebt den Begriff schnell zu dem Umfang der Bedeutung, die er braucht. M. Joachimi hat aufschlußgebend darauf hingewiesen, daß unter den „witzigen Spielgemälden" nach einem ausdrücklichen Hinweis Tiecks (in den Briefen über Shakespeare von 1800)[4] die „kindlichen Allegorien der alten Volksschauspiele" gemeint sind und deren Überbleibsel auf den Puppen- und Jahrmarktstheatern. Auch er bedauert, daß die „gotische, wunderliche Welt, jene Arabesken mit ihren lebendig gewordenen Schnörkeln und Verzierungen, mit ihren verkörperten Träumen und Blumenmetamorphosen in Tier- und Menschenfiguren wenigstens fürs erste untergesunken" sei.

Das Charakteristische dieser Volksschauspieltechnik ist der Trieb zum Allgemeinsten: die Menschheit selbst erscheint auf dem Plane, etwa in „Jedermanns" Maske, begleitet von den allegorischen Figuren der Laster und Tugenden, die ihn umwerben, bis die göttlichen Eigenschaften ebenfalls als Allegorien ihn erlösen. Aber die dürre und kahle Leblosigkeit wird durch individuelle Züge und ein Rankenwerk oft phantastischen

---

[1] Dazu oben S. 238, die Stellen aus dem Brief über den Roman.

[2] Es ist ein hohes Lob für Auguste Böhmer, daß er sie „witziges" Kind nennt, Caroline I, S. 372. [3] Siehe oben S. 242.

[4] Kritische Schriften I, S. 161 ff. bes. 168. Tieck selbst nannte später die Schildbürger, den Blaubart, Tonelli und das Jüngste Gericht Arabesken. Richtige mythologische Arabesken im Wortsinn zeichnete bekanntlich Philipp Otto Runge.

Lebens beseitigt. So bleiben die Allegorien der möglichst unmittelbare Ausdruck des Allgemeinsten und werden doch zu sinnlich-lebendigen Gestalten. Nie dürfte hier das Bedürfnis dieser Kunst, die Individualisierung, soweit gehen, daß der Grundcharakter verwischt würde. „Das deutsche Theater", meint Tieck, immer noch Schlegel für uns interpretierend, „hätte (unter besseren Umständen) auf diesen alten Vorstellungen fortgebaut, diese alten Schauspiele veredelt, und Künstler hätten seinen Sinn und romantische Poesie hinzugebracht, um es zu einem schönen und reizenden Ganzen zu machen ... Ich sehe schon im voraus, wie neuere Dichter zu ihnen wieder ihre Zuflucht nehmen müssen, teils um die Natur und ihren Geist zu offenbaren, teils, um sich dem Zentrum aller Poesie und Wahrheit zu nähern." Man hört, wie ihm noch die Worte Schlegels im Ohr liegen. Im „altenglischen Theater" von 1811[1] spricht er von der „wundersamen Laune" Shakespeares, der „das Sichtbare oft unsichtbar und das Unsichtbare sichtbar zu machen strebt, der spielend alle Töne der Welt verwirrt, um die Harmonie desto schöner wiederherzustellen". So wird der Nachahmer Shakespeares nichts weniger als eine Shakespearesche Form zustandebringen, „weil jedes Werk dieses Dichters eine neue Form darstellt"[2]. Schließlich möchte ich auf die spätmitteralterlichen Block- und Holzschnittbücher (biblia pauperum, ars moriendi, den Spiegel menschlicher Behaltnis usw.) hinweisen, welche die gesamte christliche Mythologie zu philosophisch-allegorischer Betrachtung darstellen[3].

Die Shakespearesche Form wird Schlegel bald höchst bedeutsam in diesem Sinne, wegen ihrer „künstlichen Verwirrung, reizenden Symmetrie von Widersprüchen", ihrem „wunderbaren ewigen Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst in den kleinsten Gliedern des Ganzen lebt". „Gewiß ist die Arabeske die älteste und ursprünglichste Form der Phantasie." Ihr „Witz kann nicht bestehen ohne ein erstes Ursprüngliches und Unnachahmliches, was schlechthin unauflöslich ist, was nach allen Umbildungen noch die alte Natur und Kraft durchschimmern läßt"[4]; hier erhebt sich der Witz zu einer hohen „Konstruktion des Ganzen", der zu jener Natureinheit zurückführt, von der in den Briefen früher die Rede war, im Anschluß an Hemsterhuis' Organisation[5]. Shakespeares

[1] Kritische Schriften I, S. 222f. [2] Siehe oben S. 240 und 242.
[3] Vgl. Benz, die deutschen Volksbücher, Jena 1913, S. 19.
[4] Joachimi, S. 222. [5] Siehe oben S. 218.

Technik hat sich ja entwickelt aus diesen „witzigen Spielgemälden". Als dies Rankenwerk des phantastischen Lebens haben nun die „Tändeleien der Phantasie" in der Lucinde[1] zu gelten, die wieder zugleich Kunst und „Physik der Kunst" sind. „Durch die schweren lauten Anstalten zum Leben wird das Götterkind Leben selbst verdrängt und jämmerlich erstickt in der Umarmung der nach Affenart liebenden Sorge," so fängt er nicht ohne Selbstironie an. „Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben: diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich's nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht auf dem inneren Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will." Der Verstand „will die Seele allein besitzen" . . . „Aber die jugendliche Seele läßt sich durch die Arglist des Altklugen nicht betören und immer sieht sie den Liebling (Phantasie) spielen mit den schönen Bildern der schönen Welt" . . . „Leise nur berühren alte wohlbekannte Gefühle den lauschenden Geist" . . . Ein „frischer Hauch von Jugendblüte zieht sich über das Dasein", aber er verbirgt es nicht. „Nun versteht die Seele die Klage der Nachtigall und das Lächeln des Neugeborenen, und was auf Blumen wie an Sternen sich in geheimer Bilderschrift bedeutsam offenbart, versteht sie; den heiligen Sinn des Lebens wie die schöne Sprache der Natur. Alle Dinge reden zu ihr und überall sieht der liebliche Geist durch die zarte Hülle[2]." Und in der „Idylle über den Müßiggang" heißt es nun verständlich: „Erst nachdem die Kraft der angespannten Vernunft an der Unerreichbarkeit des Ideals brach und erschlaffte, überließ ich mich dem Strome der Gedanken und hörte willig alle die bunten Märchen an, mit denen Begierde und Einbildung, unwiderstehliche Sirenen in meiner eigenen Brust, meine Sinne bezauberten. Es fiel mir nicht ein, das aufrührerische Gaukelspiel unedel zu kritisieren, ungeachtet ich wohl wußte, daß das meiste nur schöne Lüge sei. Die zarte Musik der Phantasie schien die Lücken der Sehnsucht auszufüllen[3]." Auch sonst haben ja, im Auftreten der allegorischen Gestalten, die den Helden Julius umwerben und im Eingreifen

[1] S. 293 ff. [2] Lucinde S. 299.

[3] Lucinde S. 80; ohne Frage ist diese feinsinnige Formtheorie für theoretisch nicht so tief denkende Praktiker, wenn sie sie anwenden wollen, ebenso gefährlich, wie die „Ironie".

des erlösenden Witzes, die witzigen Spielgemälde ganz unmittelbar zu ziemlich platter Nachahmung gereizt.

Direkt bestimmend auf die Form der Lucinde haben dann noch gewirkt Jean Paul und Goethes Wilhelm Meister, wie er ihn auslegte. Jean Paul ist nur bezeugt durch die direkte Anlehnung seiner Arabeskentheorie an ihn im Brief über den Roman[1]. Auch Caroline wies sofort auf ihn hin in einem Brief an Novalis[2]: „Ich halte noch zur Zeit diesen Roman nicht mehr für einen Roman als Jean Pauls Sachen — mit denen ich es übrigens nicht vergleiche. Es ist weit phantastischer, als wir uns eingebildet haben."

Jean Paul entwickelt ja in seinen Idyllen, vor allem dem „Quintus Fixlein" jenen Humor, der mit der Schlegelschen Ironie verwandt ist und uns überall in dem Endlichen das Unendliche ahnen läßt. Sobald er aber seine Sphäre des Kleinlebens verläßt, wie in den großen Romanen, prallen die Kontraste von Ideal und Wirklichkeit unversöhnt aufeinander, und so entsteht sein buntes Gemisch von Gefühlsschwelgerei und oft nüchterner Satire, durchsetzt mit barockem und schwerfälligem Witz[3].

Jean Paul kam Friedrich näher in einer Zeit, wo er für ihn sehr empfänglich war, recht eigentlich unmittelbar vor der Lucinde, und zwar durch Tieck[4]. Er hat sofort die Absicht, alles von ihm zu lesen und findet zunächst am Siebenkäs Gefallen. „Ja, ich leugne es nicht, ich halte es für ein sehr gutes Zeichen der Zeit, daß gerade dieser Autor der Liebling des Publikums ist." Daß er nun die Ansicht über ihn formulieren soll, versteht sich. Im Januar 1798 läßt ihn Wilhelm bitten, zu dem Zweck doch alles zu lesen oder doch das wichtigste, Hesperus, Unsichtbare Loge, Siebenkäs und Quintus Fixlein. Caroline ist keineswegs so begeistert, wie er es zunächst ist. Sie sucht sich und ihm die „Anbetung" Tiecks aus ähnlicher Veranlagung zu erklären: „Tiecks Liebe zu Richter scheint mir sehr wohl gegründet zu sein; er will gern ein Phantast sein und liebt also sein Ideal. Richter müßte auch Tieck lieben, weil dieser das ist, was ihm fehlt und wonach er vielleicht nicht immer streben kann[5]." Aus dieser Anregung erwächst das Athenäum-Fragment 125, das die Symphilosophie und Sympoesie soweit treiben möchte, gegenseitig sich

[1] Siehe oben S. 242. [2] Raich, S. 118.
[3] Siehe Cerny, Jean Pauls Beziehungen zu E. T. A. Hoffmann, S. 15.
[4] Im Dezember 1797, siehe Briefe S. 341. [5] Briefe S. 346.

ergänzende Naturen zusammenwirken zu lassen in gemeinschaftlichen Werken[1]. „Gäbe es eine Kunst, Individuen zu verschmelzen, oder könnte die wünschende Kritik etwas mehr als wünschen, wozu sie überall soviel Veranlassung findet, so möchte ich Jean Paul und Peter Leberecht (Tieck) kombiniert sehen. Gerade alles, was jenem fehlt, hat dieser. Jean Pauls groteskes Talent und Peter Leberechts phantastische Bildung vereinigt, würden einen vortrefflichen romantischen Dichter hervorbringen." Wer möchte der Mann anders sein, als er? Die Groteske Jean Pauls, die nicht organisch ist, nicht auf einer bewußten philosophischen, ästhetischen Theorie ruht, vereinigt er mit der Bildung, die er ja wohl in höherem Grade noch sich zuschreibt als Tieck, dem die Kühnheit des Grotesken abgeht.

Immerhin bleibt ihm Jean Pauls „parodistische Begabung" unanfechtbar, und nur Wilhelm mag ihm überlegen sein. Er will sie herausholen, indem er „ihn bis zur Ironie loben" will. Eine Parodie auf ihn selbst würde ihm dann „gar nicht unangenehm sein; ich würde es im Gegenteil sehr ergötzlich finden"[2]. Dieses zweifelhafte Lob bis zur Ironie findet sich im Athenäum-Fragment 421. Betrachtung und Gegenbetrachtung stammen ersichtlich von ihm und Caroline. „Der große Haufen liebt Friedrich Richters Romane vielleicht nur wegen der anscheinenden Abenteuerlichkeit. Überhaupt interessiert er wohl auf die verschiedenste Art und aus ganz entgegengesetzten Ursachen. Während der gebildete Ökonom edle Tränen in Menge bei ihm weint (wegen seiner Sentimentalität) und der strenge Künstler (spöttisch: der äußere Formalist) ihn als das blutrote Himmelszeichen der vollendeten Unpoesie der Nation und des Zeitalters haßt (weil er die feste äußere Form der Gattung auflöst), kann sich der Mensch von universeller Tendenz an den grotesken Porzellanfiguren seines wie Reichstruppen zusammengetrommelten Bilderwitzes ergötzen oder die Willkürlichkeit in ihm vergöttern." Einerseits wird ihm vorgeworfen, er habe die Anfangsgründe der Kunst nicht in der Gewalt, könne kein Bonmot rein ausdrücken, nicht eine Geschichte gut erzählen, andrerseits wird ihm für den Adamsbrief des Leibgeber der Name des Dichters zugesprochen. „Wenn seine Werke auch nicht übermäßig viel Bildung haben (was ihnen fehlt, ist eben gesagt), so sind sie doch gebildet: (insofern) das Ganze ist wie

[1] Siehe oben S. 142. [2] Briefe S. 360, März 98.

das Einzelne und umgekehrt; kurz, es ist fertig." „Seine Frauen haben rote Augen und sind Exempel, Gliederfrauen zu psychologisch-moralischen Reflexionen über die Weiblichkeit oder über die Schwärmerei." Überhaupt fehlt es an Charakteristik. „Sein Schmuck besteht in bleiernen Arabesken im Nürnberger Stil." Der Schmuck der Arabeske muß aber gerade, wie wir sahen, wenn er nicht alles vernichten soll, leicht sein, durchsichtig, tändelnd und graziös. Wo er das nicht ist, läßt er den Durchblick auf das Absolute nicht zu, da ist er jene sinnliche Hemmung, die Schlegel schon mit Hemsterhuis verurteilte. Das Interesse wächst aber noch weiter, und im September bekennt er, daß ihn Richter in gleicher Weise interessiere, wie der Wilhelm Meister und Tiecks Sternbald[1].

Den Wilhelm Meister haben wir schon verschiedentlich als Muster kennen gelernt. Er wird es schließlich noch einmal durch die Goethe supponierte Absicht, in der Dichtung selbst „eine nicht unvollständige Kunstlehre aufzustellen"[2], eine poetische Physik und Naturgeschichte der Poesie. Wir haben sie praktisch in der Lucinde verschiedentlich wiedergefunden, aber auch theoretisch hat er sich über diese Möglichkeit ausgelassen[3]. Er nennt eine Poesie, die zugleich Theorie der Dichtung ist, Transzendentalpoesie, insofern sie nach seiner Erklärung des Schönen sich mit dem Verhältnis des Realen und Idealen beschäftigen muß. Von daher ist der Name nach Analogie der philosophischen Kunstsprache genommen. „Sie beginnt als Satire mit der absoluten Verschiedenheit des Idealen und Realen, schwebt als Elegie in der Mitte und endigt als Idylle mit der absoluten Identität beider" (nämlich in der höheren übergeordneten allgemeinen romantischen Poesie). Die Bezeichnung der Idylle in der Idylle vom Müßiggang wird dadurch in ein „höheres" Licht gerückt. „So wie man aber wenig Wert auf eine Transzendentalphilosophie legen würde, die nicht kritisch wäre, nicht auch das Produzierende mit dem Produkt darstellte und im System der transzendentalen Gedanken zugleich eine Charakteristik des transzendentalen Denkens enthielte: so sollte wohl auch jene Poesie die in modernen Dichtern nicht

[1] Briefe S. 394. [2] Jugendschr. II, S. 170.

[3] Im Athen.-Fragment Nr. 238. Dazu Nr. 111: „Die Lehren, welche ein Roman geben will, müssen solche sein, die sich nur im Ganzen mitteilen, nicht einzeln beweisen und durch Zergliederung erschöpfen lassen. Sonst wäre die rhetorische Form ungleich vorzüglicher." Siehe auch oben S. 363 den Schlußsatz.

seltenen transzendentalen Materialien und Vorübungen zu einer poetischen Theorie des Dichtungsvermögens mit der künstlerischen Reflexion und schönen Selbstbespiegelung, die sich im Pindar, den lyrischen Fragmenten der Griechen und der alten Elegie, unter den Neuern aber in Goethe findet, vereinigen und in jeder ihrer Darstellungen sich selbst mit darstellen und überall zugleich Poesie und Poesie der Poesie sein." Alt hat[1] diese Transzendentalpoesie schief eingestellt. Friedrich hatte durchaus recht, daß er Wilhelm flüchtiges Lesen vorwarf, wenn er glaubte, Schiller könne hier eigene Gedanken wiederholt sehen. Im Gegenteil, die Formulierung des Anfangs ist eine verhüllte Ironisierung Schillers. Dieser mußte, wenn er es verstand, in der Tat eine „große Geringschätzung nicht bloß seiner Ästhetik, wie er's nennt, sondern seines Ideals selbst darin finden oder ahnden können"[2]. Denn sein „Ideal" war vom Realen („Leben"[3]) ewig fern. Es ist ja außerdem gerade das Umgekehrte, wie in Schlegels Bezeichnung das Ideale[4]. Deshalb eben wirft er ihm krasse Ignoranz der Terminologie vor. Die Beziehung auf den Studiumaufsatz ist nicht stichhaltig. Denn dort hatte Schlegel etwas vermutet, was sich nicht erfüllte. Und Satire, Elegie und Idylle bedeuten etwas ganz anderes als bei Schiller; es sind Zustandsbezeichnungen, keine poetischen Gattungen.

Poesie der Poesie war hier im Grunde nichts anderes, als eine Steigerung und gleichbedeutend mit romantischer Poesie gegenüber nichtromantischer. Anders ist das im Athenäum-Fragment Nr. 347, das im Überschlag die Summe zieht: „Dantes prophetisches Gedicht ist das einzige System der transzendentalen Poesie, immer noch das Höchste seiner Art. Shakespeares Universalität ist der Mittelpunkt der romantischen Kunst. Goethes rein poetische Poesie ist die vollständigste Poesie der Poesie. Das ist der große Dreiklang der modernen Poesie, der innerste und allerheiligste Kreis unter allen engeren und weiteren Sphären der kritischen Auswahl der Klassiker der neueren Dichtkunst." Aus Dante hatte er seine allegorisch-mythologische Theorie ja selbst herausgelesen[5]. Das war also eine so klar herausspringende Theorie, wie die eines Systems. Shakespeare und Goethe aber stellen zwei Gegensätze dar im Ganzen der allumspannenden romantischen Poesie, die ja

[1] a. a. O., S. 57. [2] Briefe S. 362.
[3] In dem Gedicht: Das Ideal und das Leben.
[4] Siehe oben S. 320. [5] Siehe oben S. 231.

auch die antike und die klassische, wie alle von echten Dichtern geschaffenen, umfaßt. Ist deren Wesen wie das seine antithetische Synthesis, so betont die Shakespearesche Universalität mehr das antithetische, Goethes rein poetische Poesie mehr das synthetische Element. Sie steht also in der Zweieinigkeit von Zentrum und Peripherie weniger nahe beim Zentrum, näher bei der Peripherie; sie ist (im alltäglicheren Sprachgebrauch) weniger philosophisch und mehr poetisch. Sie heißt also Poesie der Poesie im Gegensatz etwa zu einer Philosophie der Poesie, von der Schlegel ebensogut sprechen könnte, wie von der Philosophie der Religion, die er sich zuspricht gegenüber Hardenberg, der vielleicht mehr Religion habe[1]. Er hätte auch sagen können: Religion der Religion[2]. Man denkt bei diesem „Dreiklang" unwillkürlich an die Demonstration der Dreieinigkeit[3], und mit wehmütiger Ironie stellen wir fest, daß die Gedankenspiele auch weiterhin in diesem Geiste alle anderen Kräfte unterdrücken werden, wenn nicht „der Kampf mit Hindernissen und die Freude des erkämpften Gelingens den eilenden Geist aufhalten"[4].

Wir haben also hier auch Rezepte für Inhalt und Form der Lucinde. Und so bleibt kein Zweifel, daß dieser „Romanextrakt"[5] in der Tat, wie Friedrich sofort versichert, „eines der künstlichsten Kunstwerkchen" ist, die es je gab[6]; man muß also nach einer solchen Untersuchung, die uns mühsam das vor Augen führt, was die Freunde unmittelbar erkannten, mit Novalis bekennen: „Man sieht das Treiben seines Innern, wie das Spiel der chemischen Kräfte in einer Auflösung im Zuckerglase deutlich und wunderbar vor sich. Tausend mannigfaltige, helldunkle Vorstellungen strömen herzu und man verliert sich in einem Schwindel, der aus dem denkenden Menschen einen bloßen Trieb, eine Naturkraft macht und uns in die wollüstige Existenz des Instinkts verwickelt[7]."

---

[1] Briefe S. 368. [2] Vgl. dagegen Walzel, Romantik², S. 31 ff. und 50 ff.
[3] Oben S. 329. [4] Siehe oben S. 27. [5] Caroline, S. 245.
[6] Caroline, S. 249. Nach einem Ausdruck Goethes. Strich a. a. O., S. 43.
[7] Raich, a. a. O., S. 124.

Rückblick und Ausblick

Blicken wir zurück, um das Fazit unserer Darlegungen zu ziehen:

Eine höchst seltsame und unharmonische Veranlagung wird in Friedrich Schlegel geboren, eine Veranlagung, die sich in ihrer Eigenart so ausgeprägt offenbart und zur Entfaltung drängt, daß eine starke pädagogische, künstlerische und ideengeschichtliche Tradition auf ihr mehr lastet als daß sie ihr hilft. Denn diese Tradition ist so mächtig, daß sie ihn zwingt, den aussichtslosen Kampf gegen sich selbst aufzunehmen und darin seine Kräfte zu zerreiben; daß sie ihn zwingt, sich selbst, wie er sich in grüblerischer, auch wieder durch die Tradition angeregter Selbstzergliederung sieht, zu negieren. Was in seiner Begabung überwiegt, ist ein besonders gearteter, intuitiver Verstand und eine leidenschaftliche Sehnsucht nach innerer Größe und Vervollkommnung. Aber der Sehnsucht nach der Tat, welche diese Vollkommenheit allein schaffen könnte, widerstrebt eine unheimliche und lediglich unter der Anstachelung besonderer Hemmnisse zu überwindende physiologische Trägheit, die nur selten in der Maske der passiven Erwartung des Heiligen Geistes sich Anerkennung verschaffen kann und sich wütend rächt an der „Geschäftigkeit" der absterbenden Aufklärung, die scheinbar alles kann, was sie will, weil das Wollen so anmaßungsvoll platt ist.

Das Ideal der Aufklärung, der harmonisierte Idealmensch, in dem alle Anlagen zu gleicher Stärke ausgeglichen werden, hat ihn zu den höchsten Anstrengungen getrieben und seine „Objektivierungswut" angeregt. Aber es war ein falscher Prometheus, der hier seine Führung sich anmaßte, und es gehörten herkulische Kräfte dazu, ihm zu dienen und sich ihm wieder zu entziehen, um mit Bejahung des eigenen Wesens das zu werden, was er werden mußte und konnte.

Der Drang nach innerer Größe und Vervollkommnung baute aus der Tradition, die sich ihm bot, das entscheidende Dogma der Erhabenheit auf, zu dem ihm vorwiegend Longin, Johann Elias Schlegel, Moses Mendelssohn, der vorkritische Kant und J. J. Winckelmann die Bausteine lieferten. Karl Philipp Moritz hat durch seine Lebensphilosophie vor allem die Mittel geliefert in dem Ringen um die Ob-

jektivität. Er hat ihn aber auch zugleich zum ersten Widerstand gestärkt in der Auseinandersetzung, welche er durch seine tiefe Schrift über die bildende Nachahmung des Schönen erzwang. Grundelemente derselben, vor allem der metaphysische Organisationsgedanke im Kunstwerk, wurden für seine Welt- und Kunstanschauung bestimmend. Diese Entwicklungslinie der Erhabenheit schuf in ihm auch das Idealbild der Antike als der objektiven Vollkommenheit, wodurch die der Aufklärung vertieft wurde. Universum, Allegorie, Tatkraft, Intuition und eine höhere Vernunft, die sich in ihr offenbart, sind Zentralideen, welche er sich zur weiteren Belebung mitnimmt.

Wird so sein Verstandesleben durch die Aufklärung und ihre unmittelbaren Nachkommen nicht nur bedrängt, sondern auch gefördert, so hat seine schon von Natur verkümmerte Gefühlswelt hier nichts gewonnen. Im Gegenteil: die Anschauungen über die Frau und ihre Bedeutung für die Kultur, wie sie so bestimmende Persönlichkeiten wie Kant und Moritz verkünden, bestärken ihn nur in seiner Unterschätzung der Frau bis zu beinahe platonischer Männerfreundschaft. Ein neuer Zwiespalt zwischen Geistesleben und Sinnenleben ist die Folge. Die Reinheit und Unerbittlichkeit seiner Gesinnung allein und der Glaube an sich, der aus der großen Sehnsucht nach Erhabenheit sich hervorwagt, bewahren ihn vor dem Selbstmord, zu dem ihn der Spiegel seines Wesens im Hamlet verlocken möchte.

Die vortreffliche Pädagogik des Vaters kann bei unzulänglicher Anwendung und der einsamen Stellung des Knaben in der Familie keine unmittelbare Wirkung haben, wenn sie sich auf die Dauer auch verschiedentlich zeigt.

Da wurde, vorbereitet durch Dalbergs Universum, Hemsterhuis, zu dem ihn in seiner Gedankenwelt der verehrte, aber noch nicht genauer studierte Plato und Winckelmann, und persönlich der junge Novalis hinleiten, zum Erwecker. Die Erkenntnistheorie weniger, als die Moral und Ästhetik des Hemsterhuis, vor allem aber seine Persönlichkeitskultur werden grundlegend für seine ganze weitere Entwicklung, vorbereitet durch die englischen Moralisten, die wesentlich über Garve Eingang finden, und durch den von früh auf ihm vertrauten Shaftesbury.

Von da her ist seine Stellung zu Schiller und dann weiter zu Kant zu begreifen, wohlbemerkt, von Schiller zum Kritizismus und nicht

zum Klassizismus. Die Hemsterhuisische Persönlichkeitskultur und Weltanschauung hatte er mit Herderschen Verwahrungen und Modifikationen angenommen. Herder steht mit seiner Auffassung des Hemsterhuis auch in naher Beziehung zu den „Philosophischen Briefen" Schillers, die somit ganz in die Anschauungswelt Friedrichs passen. Die Abwendung von Schiller ist bedingt durch „Anmut und Würde". Was er in ihm verurteilt ist im Grunde Kant. Die Schillersche Anschauung von der sentimentalen Kunst erschüttert ihn dagegen im tiefsten Grunde. Sie wirkt wie Blitz und Donnerschlag, die eine längst auf ihm lastende Schwüle lösen: Aus jener aufklärerischen Vorstellung von der Einheit des Idealmenschen war seine Objektivierungswut erwachsen, die in dem Griechen, in der Griechheit ihr Ideal sah, als das einzig mögliche; das wurde jetzt zurückgedrängt durch die bewunderte Kühnheit und Kraft, mit der Schiller neben den naiven Kulturmenschen und Künstler (seinen antiken!) den sentimentalen hinstellt, den er schon gegen Moritz als den charakteristischen und interessanten verteidigt hatte, weil er sich selbst durchdrängen mußte durch die gewaltige Tradition. Das, was im Studiumaufsatz eine verzweifelte Verteidigung und schließliche Waffenstreckung vor K. Ph. Moritz gewesen war, wurde nun in der Vorrede zum Studiumaufsatz ein selbstsicheres Bekenntnis. Denn dazwischen liegt die Stärkung durch Schiller. An der Kritik Schillers „in wissenschaftlicher Hinsicht" kann diese persönliche Hilfe nichts ändern, im Gegenteil, Schlegel will die Konsequenzen nun voll und ganz ziehen, die Schiller scheut.

Eine lebendige Bestätigung Hemsterhuisischer Anschauungen (besonders der intuitiven Erkenntnis) bringt ihm Caroline Böhmer. Sie veranlaßt eine völlige Revision der aufklärerischen Anschauungen von der Frau und infolgedessen eine völlige Absage an seine bisherige „Nurmännlichkeit". Dieses Verdienst seiner Diotima liegt noch vor dem sentimentalen Umschwung. Caroline gleicht damit die unmittelbarsten Dissonanzen aus und erweckt seine Schaffenskraft. Die Objektivierungswut erhält auf diese Weise ihre schriftstellerischen Dokumente, die ihr sonst vielleicht entgangen wären, in den griechischen Arbeiten. Die beiden Linien der persönlichen Befreiung und der Gewinnung ihm homogener Meinungen laufen nun weiter nebeneinander her.

Charlotte Ernst offenbart ihm die Frau als gute Kameradin, während er in Friedrich Heinrich Jacobi seine Vergangenheit richtet

und Fichte ihn auf die Bahn des „eigenen Systems" leitet: hin zur Genialitätsphilosophie und dem „absoluten System". Er liefert ihm neue Waffen zur Kritik Kants und des Kantianismus. Diese ist öffentlich aus verschiedenen Gründen sehr vorsichtig, in den zurückbehaltenen Aufzeichnungen dagegen von schneidender Konsequenz und rücksichtsloser Übertreibung. Sie verhilft ihm nach echt Schlegelscher Methode[1] zur Weiterentwicklung des eigenen Systems, der Zentrumslehre. Von einem System im Schulsinne kann natürlich gar nicht die Rede sein. Dazu ist der Verstand Schlegels nicht logisch genug, weshalb er ja auch gegen die logische Systematik polemisiert. Er ist in diesem Sinne, was die Tatsachen angeht, durchaus Eklektiker. Nicht im Werk ist die Einheit und Originalität zu suchen, sondern im Philosophen, ebenso wie dann im Dichter auf ästhetischem Gebiet. Nichts nimmt dieser Denker, dem alles Denken zum Bekenntnis wird, an, was seiner Natur zuwider ist. Was er aber annimmt, erhält so sehr seine Farbe, daß man es nicht mehr aus dem System seiner Persönlichkeit wegdenken kann.

Die beiden Entwicklungslinien, die persönliche und die ideengeschichtliche, fließen ineinander in dem Verhältnis zu Dorothea, welches nun die antithetische Synthesis, die sein Wesen charakterisiert, in Leben, Spekulation und Dichtung zur Entfaltung bringt: durch die Vergöttlichung der sinnlichen Liebe in der wahren Ehe, durch die genialische Bildung und durch die romantische Ironie.

So wenig also von einem Gegensatz zwischen Friedrich Schlegel und Goethe die Rede sein kann, sondern nur von einem solchen zu Schiller als dem Anhänger und Übertrager der kritischen Philosophie auf das praktisch ästhetische Gebiet: so wenig kann in der progressiven Universalpoesie (oder der romantischen Poesie im weiteren Sinne) die Rede sein von einem irgendwie gewollten Gegensatz zwischen klassischer und romantischer (im engeren Sinne) Kunstübung. Soweit dieser Gegensatz überhaupt dann eintrat, wurde er hervorgerufen durch andere Persönlichkeiten, durch den Schlegelschen engsten Kreis jedenfalls nicht in diesen entscheidenden Jahren. Die beliebte Einstellung des Gegensatzes Schiller-Schlegel durch die Begriffe Klassizismus und Romantik ist also schief. Es hat sich daraus ein Rattenschwanz von Mißverständ-

[1] Siehe oben S. 100.

nissen ergeben. Der richtige Gegensatz ist vielmehr der des Hemsterhuisischen Neuplatonismus, den Schlegel mit eklektischer Benutzung Winckelmannscher, Moritzscher, Herderscher und Fichtescher Gedanken zur Genialitätsphilosophie entwickelt hat, auf der einen Seite und Kants Kritizismus auf der anderen Seite. Auch alle ästhetischen Gegensätze sind darauf zurückzuführen. Und der Olympier Goethe scheidet ganz aus. Er schwebt über diesem Streit der Meinungen, wie seine Kunst über allen Theorien. Der Gegensatz Schlegel-Schiller aber ist nur eine Modifikation des Gegensatzes Herder-Kant, oder sagen wir noch besser: des Gegensatzes Shaftesbury-Kant. Und auch in diesem Kampf sehen wir ja den jungen Schiller zuerst im Lager Shaftesburys, um dann mit „Anmut und Würde" überzugehen zu Kant. Andrerseits haben wir beständig die direkte und indirekte Einwirkung Shaftesburys bei Friedrich Schlegel verfolgen können. Er vor allem bereitet Hemsterhuis den Weg.

Dieses unser Resultat war nur durch die genetische Einzelbetrachtung zu erzielen. Und ebenso das andere Resultat: daß Schlegels sämtliche Arbeiten im Grunde nichts anderes sind als Dokumente der charakterisierten Selbstentwicklung, daß sie jedenfalls allein von diesem Standpunkt aus historisch richtig beurteilt werden können. Alle Kritik und Geschichte ist bei ihm im Grunde Selbstkritik oder Selbstermutigung. Auch da, wo wir nicht besonders darauf hingewiesen haben, ist das der Fall: fragt man sich doch selbst bei der Formulierung seiner Urteile über Humboldt und Kant, den liebenswürdigen Rivalen und den Antipoden, immer wieder: Spricht der Mann hier plötzlich von sich selbst? Auch seine polemische Totalität gliedert sich in die antithetische Synthesis ein[1].

Immer, in jeder Entwicklungsphase, haben wir das Bild eines Menschen, der von Pol zu Pol schwankt, vom Angeborenen zum Gewonnenen und wieder zurück zum Angeborenen. Er muß deshalb, um zur Ruhe zu kommen, die Pole, weil sie nicht zu verschmelzen sind, nebeneinander stellen, um durch die ihm eigenste und natürlichste Erfindung der von einem zum andern Pol schwebenden Ironie das beständig in Konnex zu bringen, was in seiner Natur nicht zusammenbleiben will. Antithetische Synthesis! Fragmentarische Genialität, gebunden an den witzig-intuitiven Einfall!

---

[1] Vgl. auch oben S. 330.

Die rationalistische Lehre war: Die wahre Einheit ist die ausgeglichene Harmonie des Idealmenschen, der ein Spiegel des Alls ist. Deshalb ist die in sich geschlossene Form alles. Dem steht jetzt die „romantische“ Lehre gegenüber: Die wahre Einheit ist die durch Ironie in jedem Augenblick neu zu verbindende Vielheit in Kontrasten, in der alle Kräfte nicht beschnitten und verzerrt werden zu einem mittleren Maß, sondern sich ad infinitum entwickeln. Jeder muß für sich ein neuer Spiegel des Alls werden, aber ein unendlich vertiefter. Nie kann er objektiv und erschöpfend sein, denn dann wäre er das All selbst in objektiver Identität, in der es keinen Dualismus mehr gibt, keine Zweieinigkeit[1]. Und deshalb kann auch nur der Gehalt das letzte sein. Die Form ist durch ihn in jedem einzelnen Falle bedingt und immer unzulänglich, weil nur subjektiv andeutend.

Die schwangere Zukunft rauscht mit mächt'gem Flügel,
Ich öffne meiner Lebensbahn die Schranken;
Schau' in des klaren Geistes tiefsten Spiegel! —
Da kämpf' ich, Werke bildend sonder Wanken.
Zerreiße jeder Wissenschaft das Siegel,
Verkünd'ge Freunden heilige Gedanken
Und stifte allen Künsten einen Tempel
Ich selbst von ihrem Bund ein neu' Exempel.

So singt Friedrich Schlegel in der sechsten Strophe der Heliodora. Und er mußte in der Tat glauben, nun vor einer Zeit schönster Entfaltung, herrlicher Ernte zu stehen. Aber er war ein Mensch des Werdens, nicht des Seins; es ging ihm, wie jenen Sonderlingen der Pflanzenwelt, den Aloen, die sich langsam aber stetig entwickeln bis zu einer herrlichen, berauschenden Blüte. Dann sterben sie ab, denn die Entwicklung selbst war ihr Wesen. Der Tätigkeitsdrang nach aufwärts war nicht umsonst Friedrichs erste Seelenkraft. Er vor allem durfte nicht eingelullt, nie ganz befriedigt werden. Dorothea aber wurde seiner Natur, nachdem sie Erlöserin zu der ihm beschiedenen Blüte geworden war, aus denselben Eigenschaften heraus, zur Vernichterin. Die grenzenlose Hingebung und Anbetung, die Aufopferung, die jedes Hindernis für ihn wegzuräumen suchte, förderte die früher einsichtig von ihm gefürchtete und bekämpfte Trägheit. Was Ricarda Huch mit Caroline feststellt, ist

[1] Siehe oben S. 377.

leider richtig und immer richtig gewesen: „Manche gedeihen in der Unterdrückung, dahin gehört Friedrich; es würde nur seine beste Eigentümlichkeit zerstören, wenn er einmal die volle Glorie des Siegers genösse[1].“ Seine werdende, progressive Vollendung hatte die Hindernisse so nötig, daß es ohne sie nicht ging. Nie hätte er mehr die Kraft eines Selbstgerichts, wie in der Woldemarrezension gefunden. Er verfiel in den Luxus seelischer Schwelgerei und geistiger Verfettung und die allzuliebende „mütterliche“ Frau freute sich dieses täuschenden Wohlseins und war verblendet genug, es als ihr Werk dem Schicksal anzurechnen.

[1] Blütezeit, S. 22 und 25.

Anhang

Zu den Bildnissen Friedrich Schlegels

Es sind bis jetzt nur wenige Bildnisse Friedrich Schlegels bekannt, und zwar nur solche, die ihn in späteren Jahren darstellen: zunächst das Gemälde der Auguste von Buttlar und der schlechte Stich nach diesem, dann ein Stich im Besitze des Herrn Sanitätsrates Dr. Longard in Sigmaringen. Er ist in Raichs Dorothea publiziert. Aber er ist erst nachträglich nach der Rötelzeichnung Philipp Veits in Mainz gearbeitet, und ein Vergleich mit dieser zeigt, wie hier verschönert und verwischt wurde. Die Darstellung in der Literaturgeschichte von M. Koch hat gar keinen Anspruch auf Zuverlässigkeit, denn sie ist erst wieder hergestellt nach jenem Longardschen Stich, der selbst nicht authentisch ist. Und dazu ist er, wie es scheint, noch willkürlich ergänzt worden.

Jugendbilder Friedrich Schlegels sind bislang nicht bekannt geworden. Um so größer war die Freude der Entdeckung, daß bei C. G. Boerner in Leipzig am 6. November 1909 ein Porträt versteigert worden war, das ihn angeblich im 22. Jahre zeigt. Es ist ein Brustbild auf grauem Papier in Blei, schwarzer und weißer Kreide gezeichnet, von keiner anderen als Caroline Rehberg, seiner Jugendliebe (Format 29 : 35 cm, Boerners Katalog S. 37, Nr. 171). Nach der Angabe des Katalogs scheint es noch auf seinem originalen Untersatzbogen aufzuliegen, der von alter Hand die Worte trägt: „Friedrich Schlegel, dam. 22 Jahr alt (gez. v. Caroline Rehberg)". Da es sich bei der Versteigerung um die Autographensammlungen von Carl Gustav Wenzel in Dresden und Carl Ullrich, dem Pflegebruder Theodor Körners, handelte, und da Friedrich in seinem 22. Jahre, 1794, in Dresden weilte, so liegt die Vermutung nahe, daß er damals dieses Bild seiner Schwester Charlotte oder Körners Vater geschenkt hat. Die Aufschrift ist später aus der Erinnerung dazugeschrieben („damals"). Nun zeigt aber das reizvolle Bild, das als Titelbild unseres Buches seinen angemessenen Platz gefunden hat, knaben-

hafte Züge, jedenfalls kaum die eines Zweiundzwanzigjährigen. Ich möchte deshalb glauben, daß das Bild aus der Zeit der intimen Beziehungen zu Caroline Rehberg stammt (S. 192) und von dem Besitzer die Zeit des Geschenks nachträglich auch für die der Darstellung gehalten worden ist. Der Kunsthandlung C. G. Boerner spreche ich für die freundliche Erlaubnis zur Reproduktion des Bildes meinen herzlichsten Dank aus.

Ein Gemälde, das den Verfasser der Lucinde darstellt, entstand im August 1798. Denn Dorothea schreibt am 4. September 1798 an Schleiermacher[1]: „Wissen Sie also, daß ich seit acht Tagen ungefähr von einer Freude zur anderen geführt wurde — erst kam das Bild, über dem ihr alle ein so heiliges gottseliges Stillschweigen beobachtet habt, daß ich mir dagegen entsetzlich schwatzhaft vorkomme, nach und mit dem Bilde kamen Verkündigungen vom bald Wiederkommen, und früher noch als ich hoffen durfte, Er selbst! — Glauben Sie aber nicht, daß mir der lebendige Friedrich den gemalten entbehrlich macht, jetzt sehe ich erst, wie mir der gemalte auch notwendig ist!" Wo mag dieses Gemälde sein? Im Augenblick müssen wir uns mit einer weniger guten Bleistiftzeichnung begnügen vom 4. März 1798, die sich im Nachlaß Varnhagens von Ense fand. Der Kgl. Bibliothek in Berlin danke ich an dieser Stelle verbindlich für die gütige Besorgung eines Photogramms, nach welchem unser zweites Bild hergestellt ist.

Zur Belebung dieses Porträts aus der Lucindenzeit mögen folgende Mitteilungen dienlich sein:

Schleiermacher 1797: Sein Äußeres ist mehr Aufmerksamkeit erregend als schön. Eine nicht eben zierlich und voll, aber doch stark und gesund gebaute Figur, ein sehr charakteristischer Kopf, ein blasses Gesicht, sehr dunkles, rund um den Kopf kurz abgeschnittenes, ungepudertes und ungekräuseltes Haar und ein ziemlich uneleganter, aber doch feiner und gentlemanmäßiger Anzug — das gibt die äußere Erscheinung meiner dermaligen Ehehälfte.

Friedrich Schlegel selbst in der Lucinde 1798 (S. 200): Auch Julius war männlich schön, aber die Männlichkeit seiner Gestalt offenbarte sich nicht in der hervorgedrängten Kraft der Muskeln. Vielmehr waren die Umrisse sanft, die Glieder voll und rund, doch war nirgends ein Über-

[1] Mitteilungen aus dem Literaturarchiv in Berlin, N. F. 1913, S. 2.

fluß. In hellem Licht bildete die Oberfläche überall breite Massen und der glatte Körper schien dicht und fest wie Marmor.

Steffens beim Besuch Friedrich Schlegels in Jena 1799: Er war in jeder Rücksicht ein merkwürdiger Mann, schlank gebaut, seine Gesichtszüge regelmäßig schön und im höchsten Grade geistreich. Er hatte in seinem Äußeren etwas Ruhiges, fast Phlegmatisches. Wenn er tief sinnend in seinem Stuhle saß, und einen Gedanken ausspann, pflegte er mit dem Daumen und Zeigefinger die Stirne zu umfassen, bewegte diese beiden Finger langsam gegeneinander bis zwischen die Augen, dann ebenso langsam über die schöne zierlich geformte Nase, endlich, je tiefer er in die Entwicklung des Gedankens fortschritt, die genannten Finger, jetzt vereinigt, über die Nasenspitze heraus, in einer langen geraden Linie in der Luft. Er sprach dabei langsam und bedächtig und konnte mich manchmal zur Verzweiflung bringen. Wenn ich nun mit Lebhaftigkeit auf und nieder schreitend seinen Gedankengang unterbrach, so blieb er ruhig sitzen. Später hat Tieck[1] eine Karikatur entworfen, wo Schlegel, tief sinnend, die Finger in der Luft vor der Nase gehalten, vor sich hinschauend dasitzt, während ich, Hände und Füße heftig bewegend, die Nase in die Luft erhebe[2].

Alle diese Ausführungen zeigen, was auch unsere Bilder erweisen, daß die Folge seiner zunehmenden Trägheit, die körperliche Verfettung, noch nicht eingetreten ist. Erst im September 1801 erscheint sie schüchtern in der Ankündigung eines Besuches Friedrichs bei Schleiermacher. Dorothea schreibt ihm: „Heute über acht Tagen um diese Zeit sitzen Sie schon neben ihm und wundern sich über sein enbonpoint und sein stattliches Aussehen".

[1] Friedrich Tieck, von dem wir ja zwei bedeutende Büsten August Wilhelm Schlegels und die Bronzeplakette mit seinem Bild im Goethehause haben, weilte 1797 bis 1801 zur Vollendung seiner Ausbildung in Paris (Edmund Hildebrandt, Friedrich Tieck, Leipzig 1906, S. 7ff.). Erst als er im September 1801 nach Weimar kam, um Goethe zu modellieren, verkehrte er mit den Schlegels in Jena. Damals hatte er die Absicht, Friedrich für seinen Bruder Ludwig Tieck zu zeichnen. Da er dann aber, wohl auf Veranlassung Carolinens, Schelling zeichnete, war Schlegel wenig gut auf ihn zu sprechen. Seine Empfindlichkeit kommt zum Ausdruck in dem Brief an Ludwig Tieck vom 5. November 1801 (Holtei III, S. 320f.). Von der oben genannten Karikatur weiß die Monographie Hildebrandts nichts zu vermelden.

[2] Dazu Dorothea an Schleiermacher, Februar 1800: Friedrich sieht über uns hin und denkt an das, was wir sagen, aber mit einem so tiefen Ausdruck, daß man schwören möchte, er denkt an die neue Mythologie.

Nachträge und Ergänzungen

S. 28. Zu Friedrichs mangelhafter Energie vgl. auch Schier, Die Liebe in der Frühromantik (s. oben S. VII), S. 45, zum Übergewicht seines Verstandes über die tätige Kraft, ebenda S. 48.

S. 35. Caroline berichtet am 30. Sept. 1799 an Auguste Böhmer: „Friedrich tut alle Tage nichts als die Zeit zu erwarten" (E. Schmidts Neuausgabe der „Caroline" I, S. 557) und am 20. Juli 1801 bezeichnet sie seinen „gedankenvollen Müßiggang" als etwas „Sündliches", das „jeder entnervenden Ausschweifung gleich zu setzen" sei, allerdings aus sehr gereizter Stimmung heraus (II, S. 198).

S. 37, Anm. 1. Es ist ergötzlich, daß auch Caroline dieser abwartende Müßiggang an unser Bibelwort erinnert (Mai 1801, Caroline², II, S. 142).

S. 39. Den programmatischen und Bekenntnischarakter des „Herkules Musagetes" erkannten die Nächsten, Wilhelm und Caroline, natürlich sofort. Caroline meint, er habe „eine Zählung Eures Volks" vorgenommen und: „Im Ernst, ich dachte, die Elegie sollte Lessingen ganz besonders gelten — nun hast du aber recht, sie drückt ganz besonders Friedrich Schlegeln aus" (26. März 1801, Caroline II, S. 88). Den Gegensatz des Herkules Musagetes und des Apollo Musagetes als der Vertreter der charakteristischen und der schönen Kunst fand Friedrich im Schluß des Goetheschen Aufsatzes „Über deutsche Baukunst" von 1773 angedeutet (Morris, Der junge Goethe, Bd. 3, S. 109). Und von da gleitet unser Blick auf das lyrische Drama Wielands zurück: „Die Wahl des Herkules" von 1773. Dessen Held ist Friedrich verwandt in der „Ungeduld nach Taten", dem „unaufhaltsamen Streben nach einem unbekannten Ziel", wie in der Lust unter Zauberrosen so zu leben, wie die Olympier. Göschensche Ausgabe von 1857, Bd. 28, S. 203, 209. Auch zur Begründung des vorgeschlagenen Titels „Herkules" für das Athenäum meinte er, „man könnte da leicht die Idee vom Herkules Musagetes herziehen, da so viele der jetzigen Musagetes von der herkulischen Arbeit, die doch auch in der Poesie und Kritik vorfällt, gar keinen Begriff haben" (s. auch Bobeth a. a. O., S 34).

S. 58. Man mag bei seinem Begriff der „Tugend" auch an Ferguson denken, der ja S. 14 der Briefe als gelesen bezeichnet wird (History of the progress and the termination of the Roman republic, London 1783, vgl. auch Walzel in der Einleitung der Schillerschen Jubiläumsausgabe, Bd. 11, S. XV).

S. 81. Dorothea will dem Sohn Jonas zum Geburtstag am 2. März 1800 die Mythologie und Anthousa von Moritz schenken (Brief an Schleiermacher, Mitteilungen des Literaturarchivs a. a. O., S. 31).

S. 116. Zur spezifisch rationalistischen Einstellung der Frau bringt Schier in seinem Abschnitt „Das Problem der Liebe vor der Romantik" nichts bei. Er behandelt die Anakreontik, Klopstock und die „empfindsame Literatur" und Wieland, alles Erscheinungen, die z. T. in Spielerei stecken bleiben, z. T. schon einen Gegensatz gegen die Aufklärung schaffen.

S. 123. „Je näher die Frühromantik dem Unendlichen zu kommen glaubt, desto häufiger erscheint der Begriff ‚Enthusiasmus' in Friedrich Schlegels Äußerungen. In den letzten Aufsätzen des Athenäums kehrt er immer wieder" (Walzel, Romantik, S. 21). Die 4. der Jenenser Thesen von 1801 hieß: „Enthusiasmus est principium artis et scientiae", was Caroline in ihrer witzigen Parodie seines unbeschränkbaren Subjektivismus übersetzt: „Die Einbildung ist der Ursprung meiner Künste und Wissenschaften" (Caroline² II, S. 584).

S. 126, Anm. 5. Die scheinbare Taktlosigkeit in der Namenfrage des kleinen unehelichen Sohnes Carolinens löst jetzt Erich Schmidt durch eine Anfrage beim Kirchenbuch in eine behördliche Nachlässigkeit auf. Danach figuriert die Mutter als „Madame Julie Krantz, verehelicht mit Herrn Julius Krantz, Speditions- und Handelsherrn auf Reisen, als eine aus Hamburg sich hier eine Zeitlang aufhaltende Person". Unter den Paten steht neben der Wirtin und dem Arzt „Friedrich Schlegel, stud. jur. aus Leipzig". Es handelt sich also um eine von Caroline selbst ausgehende Täuschung der Behörde. Man hoffte vielleicht, dem kleinen Julius die Anerkennung des Vaters noch sichern zu können, was dann nach dem Tod des Einjährigen nicht mehr nötig war (Caroline² I, S. 703). Jedenfalls paßt diese diskrete Dienstwilligkeit Friedrichs besser in das Bild, das wir von seiner damaligen Beziehung zu Caroline entworfen haben, als die Haltung, an die wir bisher glaubten.

S. 129. Zu der erstickenden inneren Fülle vgl. auch Schier, a. a. O., S. 48 f.

S. 132. Zu Schlegels Liebloſigkeit s. jetzt auch Schier, a. a. O., S. 48.

S. 133. Zu der Liebestheorie Schlegels in der Lucinde s. auch Schier, a. a. O., S. 92. Auch ein moderner populärer Lebensphilosoph hat soeben ein manchmal an Schlegel erinnerndes Buch veröffentlicht: Emil Lucka, Die drei Stufen der Erotik, Berlin, Schuster & Löffler 1913.

S. 142. Caroline 7. Mai 1801: „Er lebte mit seinem fast leidenschaftlichen Hang zur Geselligkeit immer isoliert" (Caroline² II, S. 126). Vgl. auch Schier, a. a. O., S. 42 ff.

S 144. Friedrich Schlegel an Caroline 1798: „Ich bin nun einmal eine unendlich gesellige und in der Freundschaft unersättliche Bestie" (Caroline² I, S. 482).

S. 171. Steffens: „Friedrich Schlegel lebte ganz in der Geschichte. Die Natur war ihm völlig fremd, selbst der Sinn für schöne Gegenden schien den beiden

Brüdern zu fehlen." Bei Gundelfinger S. 182 f. Vgl. auch Schier, a. a. O., S. 112.

S. 198. Zu Dalbergs „Stil der Schwärmer", s. auch oben S. 77.

S. 216. Zu den Beziehungen von Herders „Gott", s. auch Walzel, Romantik², S. 11.

S. 249, Anm. 2. Zu der symbolischen Bedeutung des „Kolumbus" bei Schiller, s. auch Humboldts Verweis in seiner Arbeit „Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung" von 1830.

S. 255, Z. 15 ff. Vgl. auch die Gegenüberstellung Raphaels und der Holländer oben S. 69.

S. 259. 1791 war in Erfurt Chr. Gotth. Herrmanns Schrift „Kant und Hemsterhuis in Rücksicht ihrer Definitionen der Schönheit, nebst einigen Einwürfen gegen Letzteren" erschienen, zu der Schlegel, wenn er sie gekannt hätte, wohl ablehnend Stellung genommen hätte.

S. 264 ff. Friedrichs mühsam verhüllte Liebe bricht manchmal auch in Worten durch, um dann pflichtschuldig mit dem Verweis auf den schon unruhigen Bruder zurückgewiesen zu werden (Caroline² I, S. 372 f., 394, 438, 475). Die spätere Verfeindung beruht ganz auf dem bald nach der persönlichen Berührung ausbrechenden Haß der beiden Frauen (Caroline und Dorothea), von dem der 2. Band Erich Schmidts und die Briefe in den Mitteilungen des Literaturarchivs fast auf jeder Seite sprechen. Jede von ihnen hoffte lange, den Gatten der anderen auf ihre Seite herüberziehen zu können und die verhaßte Gegnerin und Urheberin alles Übels beiseite zu drängen (Caroline II, S. 221 u. a.). Den Anlaß sowohl für den Widerwillen der im Punkt der Treue vielleicht bis zur Borniertheit unduldsamen Dorothea als auch für die Empörung des in die Seele seines Bruders beleidigten stolzen Friedrich gab Carolinens Verhältnis zu Schelling, in dem die sonst so klare Seele, die zum ersten und einzigen Mal von einer unbändigen Leidenschaft ergriffen war, sich verwirrte. Sie konnte ihr Gefühl nicht unterdrücken, war wohl auch zu „selbständig", das zu wollen, aber sie wollte auch ihre Dankbarkeit gegen Wilhelm Schlegel nicht in schnöden Undank wandeln. Und deshalb mußte sie zwar auf den direkten Besitz des Geliebten verzichten, suchte ihn aber doch durch die gewagtesten Verhältnisse an sich binden. So geriet sie in eine nur durch eine gewaltige Krisis wieder zu lösende sittliche Trübung, in der ihre wahre Größe sich in tausend Einzelheiten zersplittert, die rührend genug auf den teilnehmenden Leser wirken. In dieser Trübung aber verschwimmt Friedrich das vorige Bild seiner Diotima, zu dem er sich an der Seite Dorotheas nicht mehr zurückfinden konnte. In dem großen Brief an Schleiermacher von 1801 (Caroline² II, S. 614 ff.) gibt Friedrich zu verstehen, daß er deshalb die Tragweite des beginnenden Verhältnisses nicht richtig abgeschätzt habe, weil Caroline auch zu ihm einmal in einem ähnlichen Verhältnis gestanden habe, ohne daß sie beide sich verloren hätten. Daher nimmt er auch das Recht, sich einzumischen. „Du mußt bedenken, daß Caroline mehr als Wilhelms Frau für mich war, da

sie zugleich lange Zeit in einem nahen Verhältnis mit mir stand. Und der Teufel hole solche Verhältnisse, wenn man sich gar nicht um den anderen bekümmern soll." Er kennt dabei zu sehr aus eigener Erfahrung die Dämonie beweglicher Seelen. „Du wirst, um diesen plötzlichen Tod meiner Freundschaft für C. zu erklären, mir erlauben vorauszusetzen, daß es sehr edle außerordentliche Naturen gibt von so hoher Korruptibilität, daß sie sich in einem Moment vom guten zum bösen Prinzip wenden können. Solche sind C. und Schelling." Friedrichs unbestechlichem Wahrheitsgefühl blieb die Lüge, in die sich Caroline, wenn auch gegen ihre Natur, verstrickte, unerträglich und, da er weibliches Gefühl nie verstand, unverzeihlich. Seine Rücksichtslosigkeit mußte auch äußerlich alles zerreißen. Das wäre schon früher geschehen, wenn ihn Caroline trotz allem nicht besser verstanden hätte, als er ahnte.

S. 271f. Der Wille Carolines zur „Objektivität" wird schön betont von Schier (S. 64), der das Verhältnis zwischen C. und Fr. durchaus richtig, wenn auch nur andeutend erfaßt (S. 66).

S. 272, Anm. 8. Erich Schmidts Bemerkung, die Rezension sei liegen geblieben, bleibt mir unverständlich (I, S. 708).

S. 309, Anm. 4. Vgl. auch das Kap. Walzels „Der Schlegelianismus der Naturwissenschaften", Romantik, S. 44ff.

S. 332, Anm. 1. 1801 macht sich die schon ganz in Schellings Kreise gezogene Caroline über die Identität Schlegels lustig (Caroline² II, S. 168). Die Transzendentalphilosophie sollte in diesem Jahre druckfertig werden. Es gelang aber nicht, obwohl daraus schon Schwierigkeiten wegen des z. T. vorausbezahlten Honorars entstanden (ebenda S. 68).

S. 334. Im Sept.-Okt. 1798 gibt er die Unger preis, nachdem er sich vorher auf das Liebesspiel eingelassen hatte. „Wieviel Pfund Liebesbriefe wollt Ihr denn haben von der Alten? Ich habe seit einiger Zeit nicht mehr gesammelt. Henriette, die Veit und Schleiermacher haben sie wechselweise bekommen. — Schleiermacher meint eben, sie wären nur in Masse interessant. Ich schicke sie demnach mit Fracht. — Ich habe sie doch endlich durch Deutlichkeit zur Vernunft gebracht" (Caroline² I, S. 466). Einige Tage später: „Sie strebt jetzt nach Stolz und anständiger Kälte. Indessen bin ich doch nicht ganz sicher, daß sie kein Rezidiv von Zärtlichkeit bekommt. Der Himmel verhüte es!" (S. 470). 1799 ist es auf beiden Seiten zu Ende (S. 502; 511 usw.). Die Vermutung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß die Unger in der Lucinde, wo sie sich erkennen mußte, besser weggekommen ist, weil man ihre dann ja doch eintretende Rache an dem Buch fürchten mochte. Andrerseits war Friedrich so auf das Bekenntnis angewiesen und besaß so wenig Fähigkeit, künstlerisch umzubilden, daß er sie nicht entbehren konnte. Für die Unger vgl. man jetzt auch das delikate Register in der Schmidtschen Ausgabe.

S. 341. Liebe und Religion und die Vergöttlichung der sinnlichen Liebe, vgl. Schier, a. a. O., S. 98ff., 140ff.

S. 342. In der Charakteristik des Verhältnisses Friedrichs zu Dorothea preßt Schier momentan bedingte Zeugnisse zu einem schiefen Urteil (S. 67). Gewiß war seine Liebe zu Dorothea ein im Egoismus wurzelndes Gefühl; aber das Bedürfnis nach dieser in ewiger Treue zur Verfügung stehenden Ergänzung machte das Verhältnis doch in besonderer Weise auch für ihn zu einem dauernden. Vgl. zur Treue ebenda S. 92.

S. 349. Zu dem Dualismus von Geist und Gefühl (Ideal und Leben) vgl. bei Schier den Abschnitt: Grundlinien der romantischen Psyche, S. 39 ff.

S. 365, Anm. 3. Die Kritik der Freunde an der Lucinde stellt jetzt zusammen das Register bei Erich Schmidt, I, S. 722.

S. 370. Vgl. auch Edgar Groß, Die ältere Romantik und das Theater. Hamburg 1910, Litzmanns Theatergeschichtliche Forschungen, XXII.

S. 371. Zu dieser witzigen Form Shakespeares hätte die geplante Arbeit über „Shakespeares komischen Geist" und die „romantische Komödie" gewiß erwünschte Beiträge geliefert (Caroline² I, S. 541, 553, 721).

S. 373/4. Später wurde auf die persönlichen angeregten Beziehungen Carolinens zu Jean Paul hin das Urteil günstiger (Caroline² I, S. 762).

S. 382. Zur antithetischen Synthesis vgl. Schier, S. 48.

S. 384. Schier meint: „Die Sehnsucht nach Harmonie wird zur Sehnsucht nach Ruhe und so geht man dem Quietismus entgegen." Zunächst trifft das keineswegs in der Frühromantik allgemein zu, und ganz gewiß ist Friedrich Schlegel für diesen Satz nicht, wie Schier will, das typische Beispiel. Sein Quietismus ist lediglich in seiner angeborenen Trägheit begründet und darin ist er ganz individuell und nicht typisch.

Zum Anhang: Am 15. Juni 1802 berichtet Caroline an Julie Gotter: „Tieck erzählt mir, daß Mlle Alberti auch beträchtliche Fortschritte gemacht und sehr löbliche Porträts von Friedrich Schlegel und Steffens geliefert hat" (Caroline² II, S. 332). Am 26. Nov. 1801 fällt Carolinen zuerst auf, daß Friedrich „dick wird" (II, S. 220). Über die zunehmende „Schwelgerei" Friedrichs spricht Caroline mehrfach, z. T. ärgerlich und gereizt, z. T. später mit Bedauern (II, S. 267, 307, 313, 556 [1809]).

Die Zitate aus der „Caroline“

alte Ausgabe von Waitz, neue von Erich Schmidt

(es handelt sich in beiden Fällen um den 1. Band)

Seite	Alte Ausgabe	Neue Ausgabe
37	226	469
40	205	623
73	240	501
73	247	524
82	367	634
127	190	611
188	268 f.	564 ff.
266	212	627
267 ff.	382 f.	662 ff.
268	206 f.	439 f.
270	164	375
271	175	394
272	160	363 f.
274	162	366 f.
275	176	395 f.
277	244	513 f.
283	175	394
304	246	516
336	233	483
336	235	487
346	258	544
346	261	552
346	371	640
365	279	560
366 f.	247	524
370	372	641
377	245	515
377	249	527

Druckfehler

S. 103, Zeile 29: Reichardts statt Reinhardts.
S. 263, Zeile 4: endlichen statt unendlichen.
S. 284, Zeile 17: platte statt glatte.
S. 326, Anm. 6 muß es statt Fragment 425 heißen: Athen.-Fragment Nr. 298.
S. 365, Zeile 3: Originalitätshascherei statt Originalitätshascherei.

Namen- und Sachregiſter

Abbt, Thomas 1.
Abſolute, das 301, 302, 312, 314, 321, 322, 329, 330, 332, 337, 351, 352, 354, 355, 358, 360, 370, 375.
Abſolutes, gefrorenes 353.
abſoluter Idealiſt 331.
abſolute Moral 324, 325.
abſolute Philoſophie 330.
abſolutes Syſtem 381.
Abſtraktion 306, 324, 335.
Achilles 61, 214.
Aden 13.
Äſchylus 68, 112.
Agamemnon 68.
Akademie zu Berlin 86.
Alberti, Mlle 392.
D'Alembert 196.
Alexander 70.
Allegorie — allegoriſch 21, 37, 39, 66, 71—74, 96, 98, 127, 198, 199, 220, 228, 229, 230, 232, 239, 241, 256, 280, 342, 343, 345, 354, 355, 369, 370, 371, 376, 379.
Allegoriſche Novelle 74.
Allegoriſtik, frühhumaniſtiſche 231.
Allheit 222, 223, 237, 238, 283, 310, 351, 354, 355.
Alt, Karl 24, 53, 66, 98, 99, 212, 231, 234, 252, 259, 376.
Altertum 172, 281.
Amalia-Caroline 238, 264.
Amalie-Helene Unger 334, 337.
Amorinen 40.
Amor und Pſyche 345.
Anadyomene 346.
Anakreontik 177, 389.
Analyſe 306, 308.
analytiſch 308, 310, 311, 313, 368.
San Andrea della Valle 70.
Anmut 317, 345, 360.
Anſchauungsvermögen, unmittelbares, intuitives 224, 227, 232, 241, 248, 288, 289, 297, 360.
Antike 207, 261, 273, 379.
Antitheſen, antithetiſch 292, 330, 357.
Antoniewicz, J. v. 1, 53, 55, 160, 234.
Apoll 39, 388.
Arabeske 21, 123, 194, 242, 354, 355, 364, 365, 370, 371, 375.
Arabesken des Lebens 354.
Arbeit 274.
Arbeitsanweiſung 34.
Archilochus 51.
Ariſtoteles 1, 72.
Ars moriendi 371.
Aſpaſia 275, 283.
Aſymptot 197, 213, 215.
Atalantis 249
Atheismusſtreit 293, 299, 327.
Athenäum 7, 17, 107, 127, 347, 388, 389.
Aubignac 1.
Auerbach, S. 88, 92, 97.
Aufklärer, Berliner 34, 191.
aufkläreriſch 31, 37, 40, 380.
Aufklärung 34, 38, 45, 142, 285, 349, 350, 378, 379, 389.
Aurora 233.
Ausbildung = Bildung.

Baader, F. X. v. 309, 336.
Bacchylides 51.
Back, A. L. 96.
Bänkelſängerlied 226.
Bahrdt 191.
Ballhorn 82, 180, 188, 189,
Banier, Anton 17, 38.
Baſedow 176, 177.
Batteux 13, 15—17, 56, 136, 170, 180.
Baukunſt, deutſche 38.
Baumgarten 16, 91.
Bayle 6.
Beaumont 176.
Becaria 196.
Beck 319.
Benz, Richard 371.
Berend, E. 366.
Berger, A. E. 111
Berlepſch 125.
Berlin 332, 333, 336.
Berliner Monatsſchrift, Bieſters 85, 88.

Bernays 250.
Bertram 16.
Beſtandheit 281, 282.
Biallobloţky 188.
Bibel 37.
Biblia pauperum 371.
Bieber, Hugo 16, 55.
Bierbaum, Otto Julius 145.
Bieſter 85, 131, 191.
Bildung 107, 135, 235, 236, 254, 263, 270, 272 bis 274, 292, 295, 307, 314, 316, 330, 331, 333, 343, 348, 353, 355, 358, 361, 363—365, 374, 381.
Bildung, künſtliche 44, 263, 272.
Bildung, natürliche 44, 263, 272.
Bildung, progreſſive 330.
Bildungskraft 93, 95.
Block- und Holzſchnittbücher 371.
Bobeth, J. 332, 347, 356, 388.
Boccaccio „Ameto" 73.
Boccaccio „Amoroſa Viſione" 74.
Böhme, J. 232, 336.
Böhmer, Auguſte 82, 115, 335, 370, 388.
Boerner, C. G. 385, 386.
Böttiger 73.
Boie, H. Chr. 83, 84, 111, 191.
Boileau 47, 52, 59.
Bonnet 196.
Borchling 195.
Bouterwek 78, 195.
Braitmaier 58.
Brandes, Ernſt 84, 174.
Braſch, M. 56, 58, 160.
Brentano, Cl. 346.
Briefform 226.
Brüggemann, Fr. 80, 362.
Brunetière 55
Brutus 201, 218, 251, 272, 324.
Buchſtabe 369.
Buer 187.
Bürger, G. 32, 69, 78, 83, 109—111, 326.
— „Des Pfarrers Tochter von Taubenhain" 111.
— „Das Lied vom braven Mann" 111.
— „Romanzen" 110.
Buffon 196.
Buffonerie, tranſzendentale 361.
Bulle, F. 136, 195, 203, 207—209, 210, 213, 215, 216, 221, 227, 233, 239, 240, 245, 264.
Burdach, K. 231.
Burke 46, 57, 59, 91, 227.
Buttlar, Auguſte von 385.

Cäcilius 48, 49.
Cäſar 59, 218, 234.
Candrea 57.
Carracci 86.
Caſanova 86.
Catilina 59.
Cato 59, 154.
Cerny, J. 373.
Cervantes 73, 241, 367.
— „Don Quichote" 242, 333.
— „Galatea" 367.
— „Perſiles" 367.
Chamfort 368.
Chaos 229, 276, 345, 370.
Charakteriſtik — charakteriſtiſch 100, 107, 262.
Chezy, H. v. 18.
Chriſtus 138, 329.
Chriſtentum 328 ff.
Cicero 154, 234.
Condorcet 272, 273.
Corneille 1.
Correggio 70
Cramer 2, 5, 6, 13—15, 147, 187, 193.

Dalberg 108, 195, 196, 198 bis 200, 201, 215, 216, 218, 222, 233, 246, 292, 329, 389.
Dalbergs „Univerſum" 197, 329, 379.
Dankelmann 16.
Dante 74, 110, 231, 241, 362, 376.
Danzel, Th. W. 9, 46.
Darſtellungsmittel 243.
David, Jaques Louis 86.
Deduktion 308, 316.
deduzieren 315.
Dehmel, Richard 347, 348.
Delphi 52.
Demonſtration 313.
Demoſthenes 51.
Deſſau 86.
Deſſoir, M. 87, 159.
Dialog 226, 244, 264, 268, 311.
Diderot 57, 133, 203.
Dilthey, W. 21, 123, 127, 181, 350.
Ding an ſich 322.
Dionyſos 228.
Diotima 115, 172, 201, 220, 238, 264, 275, 283, 333, 335, 336, 345, 380, 390.
dithyrambiſch — Dithyrambus 100, 221, 222, 247, 264, 347, 366.
divinatoriſch 316, 364.
Döring, J. D. v. 6.
Dogmatismus 312.
Domenichino 70, 74, 86.
Dorothea 21, 27, 32, 41, 126, 127, 129, 132, 142, 152, 178, 179, 181, 184, 201, 203, 242, 244, 269,

(Dorothea, ferner:)
276, 279, 280, 296, 307, 328, 332, 334, 335, 336, 337, 342, 343, 347. 348, 359, 361, 366, 368, 381, 383, 386, 388, 390 f.
Dorothea, „Florentin" 267, 337, 344.
Dou 69.
Drama 337.
Drama, romantisches 357.
Dreieinigkeit 328–330, 377.
Dresden 86, 136, 186, 192, 239, 271, 272, 277, 278, 280, 281, 286, 332.
Dresdener Galerie 71.
Dresdener Theatergesellschaft 161.
Du Bos 55.
Du Rieux 276.
Dyroff, Adolf 203.

Ebert 10, 13,—15, 111.
Egoismus 137, 138, 248, 249.
Egoist 286.
Ehe 134, 143, 214, 275, 286, 342, 346, 381.
Einbildungskraft 210, 224, 225, 258, 287.
Einfachheit 240.
Einheit, s. auch Natureinheit 165, 166, 197, 198, 201, 222, 229, 231, 235, 237, 241, 263, 276, 287, 292, 303, 306, 310, 324, 329, 336, 337, 342, 345, 346, 351, 352, 354, 355, 357, 358, 380, 381, 383.
Einheit des Künstlers 101.
Einheit des Objekts 101.
Einheit des Ortes 1.
Elegie 375, 376, 388.
Elektrizität 133.
elektrisch 369.
empirisch 356.
Energie 93, 210, 293, 388.
Engel 60, 161.
englisch 211, 219.
Enthusiasmus 30, 52, 55, 120, 121, 123, 127, 135, 136, 144, 147, 154, 187, 197, 210, 230, 233, 241, 245, 247, 276, 299, 314, 371 389.
enthusiastisch 314, 368.
Eratosthenes 51.
Erfahrung 319.
Erfurt 88.
Erhabene, das — erhaben 48, 53, 58, 61, 62, 64, 65, 67, 71, 79, 113, 116, 128, 141, 144, 159, 160, 162, 231, 243, 251, 265, 270, 271, 273, 283, 288, 291, 361.
Erhabenheit 46, 49, 54, 57, 59, 70, 107, 109, 113, 115, 122, 124, 126, 136, 137, 140, 149, 150, 158, 178, 187, 192, 194, 251, 267, 272, 285, 317, 378, 379.
Erhard 319.
Erkenntnis, intuitive 95, 380.
Erkenntnisweisen 223.
Ernst, Charlotte 184, 277 bis 279, 281, 332, 380, 385.
Eros, platonischer 359.
Erziehung 38, 46, 280.
Eschenburg 17.
Esmarch, Chr. H. 7.
Ethik 210, 219.
Euripides 54, 236.
— „Hekuba" 54.
— „Trojanerinnen" 54.
Euthyphro 224
Eybisch, H. 29—31, 80, 83, 85, 88.

Fagel 203.
Ferdinand III. 2.
Faune 40, 41.
Faublas 135.
Feder, gespannte 195, 210, 249.
Ferguson 211, 245, 388
Fichte, J. G. 24, 115, 141, 163, 211, 215, 231, 237, 257, 284, 293–303, 305 bis 308, 310–312, 316, 317, 319–324, 326 bis 332, 343, 351, 356, 381, 382.
— „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" 86, 295.
— „Bestimmung des Gelehrten" 215, 295, 296, 298.
— „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 215, 295, 296, 299, 300, 303.
— „Kritik aller Offenbarung" 295.
— „Naturrecht" 298, 299, 342.
— „Naturwelt" 115.
— „Nicolais Leben" 299.
— „Sittenlehre" 299.
— „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache" 297, 355.
— „Zurückforderung der Denkfreiheit" 295.
„Fichtes Leben" 284.
Finckenstein, Gräfin 279.
Fiorillo 195.
Fischart 366.
Florenz 70.

Form 257, 269, 306, 317, 352—354, 363, 364, 366, 370, 371, 373, 377, 383, 392.
Forster, J. G. 71, 78, 81, 85, 278, 358.
— „Ansichten vom Niederrhein" 78.
— „Die Kunst und das Zeitalter" 78, 79.
Fragmente, fragmentarisch 268, 269, 366.
Franklin 196.
Franzos, K. E. 10.
Frau 151, 269, 280, 347, 379, 380.
Freiheit, frei 235, 251, 256, 258, 273, 290, 294, 319, 325, 330, 337, 347, 355, 359, 361.
Freundschaft 9, 75, 123, 124, 134, 135, 138, 140, 143, 144, 149, 151, 197, 214, 215, 246, 265, 271, 285, 286, 290, 348, 364, 379, 389, 390.
Freundschaftsbünde 6.
Freytag, Rektor 3.
Friedrich der Große 75, 82, 84, 191.
Fülle 234, 235, 389.
Fürst, R. 80.
Fürstenschule in Meißen 4, 6,
Fulda, C. F. 273.
Funder, A. 195, 203, 206, 207, 209, 210, 213, 233 bis 235, 239.

Galathea 67.
Gallizin, Fürstin 238, 263
Ganymedes 346.
Gärtner, Christian 6, 14.
Garve, Chr. 60, 161, 211, 212, 245, 315, 379.
Gebaren 174.
Gedike 191.
Gefühl 227, 268.
Geiger, Ludw. 126, 159.
Geldgeschäfte 278.
Gellert, Chr. F. 2, 5, 6, 8, 13, 19, 55, 147, 187, 193.
Genesis des Kunstwerks 232.
genialisch 233, 314, 315, 381.
Genialität 302, 303, 331, 361.
Genialitätsphilosophie 301, 381, 382.
Genie 57, 58, 136, 153, 190, 199, 224, 258, 287, 289, 303, 306, 314, 327, 356, 358—360, 366, 367.
Geniezeit 349.
Gennaro, San, in Neapel 70.
Georg III. von England 85, 181.
Gerechtigkeit 132, 148, 318, 325.
Gerstenberg, H. W. v. 1.
Gesangbuch, Frankfurter reformiertes 19.
— hannöverisches 19.
Geschichte 59, 176, 272, 310, 325, 343, 356, 389.
Geselligkeit 130, 142, 343, 363, 366, 389.
Giesecke 14, 15, 19
Giżycki 115, 130, 132, 136, 212, 226.
Gleim 13.
Goedeke 176.
Goethe 30, 32, 70, 75, 82 83, 88, 91, 96, 97, 104, 108, 112, 113, 140, 163, bis 165, 191, 202, 232, 253, 291, 293, 294, 323, 324, 327, 353, 354, 356, 362, 376, 377, 381, 382, 387.
Goethe, „Alexis und Dora" 342.
— „Über deutsche Baukunst" 388.
— „Faust" 38, 70, 85, 104, 113, 231, 254.
— „Faustfragment" 155.
— „Hermann und Dorothea" 85.
— „Iphigenie" 85, 231, 267.
— „Italienische Reise" 38.
— „Das Märchen" 369.
— „Metamorphose der Pflanzen" 37.
— „Prometheus" 49, 124.
— „Schwager Kronos" 49, 124, 137.
— „Shakespearerede" 38.
— „Stella" 85, 112.
— „Tasso„ 112.
— „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter" 367.
— „Wahlverwandtschaften" 85.
— „Werthers Leiden" 112, 158, 159, 362.
— „Wilhelm Meister" 122, 129, 165, 179, 291, 299, 353, 357, 361, 370, 373, 375.
Göttingen 5, 84, 140, 142, 156, 157, 167, 187, 192, 194, 198, 216.
Göttinger Bund 7, 111.
Göttliche, das 283.
Göttlichkeit 284.
Goldstein 56, 57, 58, 59, 160.
Gott 36, 213, 215, 219, 220, 222, 226, 240, 243, 247, 249, 285, 294, 306, 315, 328, 329, 331, 342, 348, 350, 351, 355, 369.
Gotter 13, 51.

Gottleben 2.
Gottsched 1—8, 16, 17, 46.
Gracchus, Tiberius 272.
Gräter 273.
Grazien 233.
Griechheit 107, 206, 276, 351, 380.
Grimm, Brüder 346.
Groteske — grotesk 354, 374.
Gryphius, Andreas 160.
Gschwind, H. 120, 215.
Günther, O. 232, 247.
Gundelfinger 294.
Gute, das 98, 236, 237, 251, 253, 254, 275, 287, 291, 296, 297, 302, 324.
Gutes, physisch 56.
Gutzkow 174.

Haller 190, 191, 196.
Hamann 73, 75, 196, 362, 366.
Hamburg 186.
Hannover 8, 83—86, 88, 139, 174, 182, 185, 187, 189—191, 194, 200.
Hannoveraner 82, 192.
Harmonie — harmonisch 132 bis 135, 152, 218—220, 231, 235, 248, 264, 267, 283, 290—292, 303, 306, 307, 347, 359, 362, 371, 383, 392.
Harmonisierung 220, 378.
harmonisch Platten, die 362.
Haym, R. 9, 14, 34, 61, 79, 127, 131, 145, 170, 194, 211, 212, 231, 237, 250, 269, 272, 281, 299, 304, 332, 333, 347, 353, 360.
Hebbel, Fr. 115.
Hebe 40.
Hederichs mythol. Lexikon 38.
Heeren 195.
Hegel 332.
Heinecke 46, 49.
Heinse, W. 71.
Heliodora 348, 349, 383.
Hemsterhuis 38, 63, 64, 75, 77, 91, 99, 136, 179, 195 bis 197, 201, 202, 205, 210—212, 214, 215, 218, 220—253, 255, 257, 260, 261, 263, 264, 282, 283, 286, 288, 289, 291, 295, 297, 298, 302, 305—307, 311, 321, 323, 324, 326, 329, 343, 351, 355, 356, 360, 362, 371, 375, 379, 380, 382, 390.
— „Alexis" 202, 203, 219, 220, 231, 233.
— „Aristäus" 202, 203, 209, 218, 221, 246.
— „Brief über den Atheismus" 203.
— „Über die Bildhauerei" 203, 206, 213, 232, 234, 239.
— „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" 214.
— „Über den Menschen" 202, 203, 207, 213, 217, 239.
— „Simon" 38, 40, 99, 202, 203, 220—222, 228, 244, 264, 335, 336.
— „Sophylus" 203, 207, 224, 307, 308.
— „Brief über das Verlangen" 136, 203, 212. 213.
Henriette 285, 286.
Heraklit 68.
Herder 1, 17, 24, 66, 77, 81, 91, 96, 105, 131, 136, 163, 173, 191, 196, 201, 213—218, 222, 231, 237, 246—248, 253, 255, 293, 294, 298, 350, 355, 356, 380, 382.
— „Adrastea" 115.
— „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts" 349.
— „Briefe über die Humanität" 115.
— „Fragmente" und „kritische Wälder" 38, 66.
— „Über Gott" 216, 247, 389.
— „Ideen" 216.
— „Liebe und Selbstheit" 216, 217, 246, 247, 282.
— „Paramythien und Entstehungen" 344.
— „Plastik" 49, 216.
— Winckelmannaufsatz 66.
— „Zerstreute Blätter" 216, 217, 218, 246.
Herkules 38—40, 214, 378.
Herkules Musagetes 39, 42, 73, 75, 88, 140, 141, 153, 347, 388.
Herodot 77.
Herrmann, Chr. Gotth. 390.
Herz, Henriette 80.
Heydenreich 17, 60—62, 106, 108, 109, 113.
Heyne 81, 113, 195.
Hieroglyphe — hieroglyphisch 231, 239, 248, 350.
Hildebrandt, Edmund 387.
Hilß 201.
Hirt, A. L. 81, 107.
Hölderlin 215.
Hölty 191.
Höpfner 87.
Homer 61, 66, 73, 77, 199, 207, 214, 215, 240, 360.

Homunculus 38.
Hoppenstedt, Familie 184, 188, 189.
Horaz 1, 177.
Horizont — horizontal 322, 325.
Huber, Ad. 231.
—, L. F. 70, 113, 365.
—, Michael 17.
—, Therese 122, 126.
Hubertusburg 298.
Huch, Ricarda 129, 130, 159, 309, 346, 383.
Hülsen 304, 362.
Huet 57.
Hugo, von 189, 190.
Humboldt, Wilhelm v. 24, 136, 216, 276, 281, 286 bis 288, 290, 295, 296, 298, 382, 390.
— „Rezension des Woldemar" 284.
—, Caroline 276.
Hume 91, 315.
Humor 120, 154, 362, 363, 373.
Hutcheson 227, 245.
Hyperbel 213, 215.
Hyperides 51.

Jacobi, J. H. 60, 77, 136, 202, 203, 211, 215, 220, 221, 236, 271, 282, 284 bis 290, 292—294, 303, 307, 308, 325, 328, 330, 380.
— „Allwill" 283—285, 287, 288.
— „An J. G. Fichte" 327.
— „Woldemar" 282, 286 bis 289, 362
Janozki, Joh. Daniel 54.
Jansen 203, 222.
Ibsen 59, 324.
Ich, das 330.
—, absolute 306, 329.
—, empirische 301—303, 330.
—, praktische 302, 303, 320, 329, 332, 358, 360.
—, reine 301, 302, 320, 321, 329, 330.
—, theoretische 302, 329.
Ideale, das — ideal 261 bis 264, 284, 295, 319—322, 329, 351, 354, 364, 372, 375, 376.
Idealismus 45, 110, 229 bis 231, 241, 316, 319, 323, 347.
—, absoluter 321.
Idealist 331.
—, absoluter 331.
Idealität 319, 321, 325, 329, 330.
Idee 208—210, 212, 223, 224, 228, 232—234, 240, 241, 285, 286, 303, 329.
Idylle 375, 376.
„Idylle über den Müßiggang" in der Lucinde 34, 35, 130.
Jean Paul 238, 241, 242, 293, 354, 366, 373, 374, 375, 392.
— „Hesperus" 373.
— „Quintus Fixlein" 373.
— „Siebenkäs" 373.
— „Unsichtbare Loge" 373.
Jena 32, 189, 299, 332, 387.
Jessen 71.
Iffland 189.
Imperativ 289, 294, 299, 307.
—, ästhetischer 263.
—, kategorischer 290, 324, 347.
—, logischer 306.
—, politischer 325.
Individualität — individuell 351, 355—357.
Individuum 328, 329, 356, 357.
interessant 98, 105, 262, 263.
Interesse 147.
—, mathematisches 195.
Intuition — intuitiv 94, 95, 358, 379, 380, 382.
Joachimi, Marie 137, 229, 231, 242, 309, 310, 320, 322, 336, 350, 351, 352, 356, 358, 360, 362, 363, 370, 371.
Jördens 5, 15, 16.
Johannes, St. 70.
Joleus 214.
Ironie 290, 330, 352, 353, 357, 358, 360, 361, 369, 371—374, 377, 382, 383.
— des Genießenden 362.
—, rhetorische 360, 361, 368.
—, romantische 126, 129, 330, 359, 361, 362, 381.
Juliane 27, 276, 277.
Julius (in der Lucinde) 21, 114, 115, 119—125, 130, 131, 138, 140, 143, 152, 155, 156, 159, 169, 172, 173, 175, 200, 266, 269, 270, 276, 333, 336, 337, 353, 372, 386.
Justi, C. 26, 67, 70—72, 75, 140.

Kaibel 47, 48.
Kant, J. 1, 12, 24, 26, 46, 57, 60, 63, 71, 75, 79, 86, 107, 111, 113, 117, 130, 140, 148—150, 153, 159, 163, 174, 195, 196, 202, 211, 222, 223, 227, 236,

(Kant, ferner:)
237, 247, 249—251, 253, 256, 258, 259, 261, 285, 290, 295—298, 300, 301, 305, 308, 312—318, 320 bis 328, 343, 366, 378 bis 382, 390.
— „Beobachtungen über das Erhabene“ 60, 61, 116, 323.
— „Kritik der praktischen Vernunft“ 322, 323.
— „Kritik der reinen Vernunft“ 249, 259, 316 bis 318, 321.
— „Kritik der Urteilskraft“ 61, 63, 64, 235, 236, 252, 258, 356, 366.
— Naturrecht 318.
Karneades 310.
Kassandra 54.
Kästner 191, 196.
Kastor 214.
Katharina, Kaiserin 191.
Katholizismus 185, 328.
Kestner 85.
Kircher, E. 45, 114, 276.
Klay, J. 1.
Klassizismus 381.
Klette 279.
Klopstock 4, 9—13, 20, 47, 72 bis 75, 85, 111, 114, 202, 253, 258, 389.
— „Gelehrtenrepublik“ 96.
— „Grammatische Gespräche“ 12.
— „Messias“ 12
— Oden an Ebert und Wingolf 13.
— „Über Sprache und Dichtkunst“ 12.
Knebel 97.
Knigge 191.
Koberstein, August 8, 16, 294.
Koch, M. 250.
Körner, Chr. G. 32, 246, 247, 250, 252, 253, 279, 281. 385.
—, Theodor 385.
Köster, A. 29.
Koexistenz 196, 197, 201, 223, 329.
Kolumbus 249, 390.
Kontur 239.
Konzeption 232, 233, 240, 249.
Kopernikus 313, 366.
Koppe 188, 189.
Kosegarten 62.
Kotzebue 191.
Kraft (tätige) 165, 196, 198, 204, 222, 223, 251, 253, 257, 269, 274, 276, 313, 357, 388.
Kranz, Julie = Caroline Schlegel 389.
—, Julius 389.
Krause, Karl Chr. Fr. 91.
Kritik 110, 111.
—, divinatorische 364.
—, romantische 357, 359.
Kritizismus 242, 259, 312, 379, 382.
Kunst, antike 107, 108.
—, objektive 88, 263.
—, romantische 241.
—, schöne 98, 243, 388.
Kunstwerk, das antike 106.
—, das romantische 126.
Kutscher, A. 190.

Lambert 196.
Langguth, Adolf 7.
Langland 231.
Lappenberg, J. M. 10.
Lavater 138, 191, 327.
Legalität 320.
legalisieren 324.
Leibniz 92, 94. 197, 246, 300, 313, 330.
Leipzig 84, 86, 119, 128, 161, 186, 187, 200.
Leistner 39.
Leitzmann 78, 276.
Lessing, G. E. 1, 4, 9, 18, 34, 45, 46, 58—60, 67, 75, 161, 296, 315, 318, 327, 329, 333, 362, 366, 388.
— „Hamburgische Dramaturgie“ 59, 92.
— „Laokoon“ 60, 66, 68, 75.
liberal 356.
Lichtenberg 85, 191, 366.
Liebe 123, 132—138, 141 bis 143, 145, 147, 197, 199, 213, 214, 216, 222, 229, 234, 236, 238, 240, 241, 245, 246, 248, 249, 254, 255, 264, 265, 267, 274, 276, 280, 283, 285, 290—293, 326, 329, 342, 344—346, 348, 349, 359, 364, 365, 368, 381, 388, 390 f.
Lieblosigkeit 132, 389.
Ligarius 234.
Lindner 17.
Linné 135.
Liscow 46.
Lisette (in der Lucinde) 119, 120, 122, 123, 124, 128, 133, 134.
Linsingen, F. A. L. v. 6.
Locke 207.
Logik, künstliche 224.
Lombard 55.
Longard, Sanitätsrat Dr. 385.
Longin 46, 47, 53, 54, 56, 63, 65, 67, 79, 107, 109, 134, 158, 323, 378.

Lucinde 15, 21, 22, 27, 34, 37, 73, 74, 114, 115, 119 bis 121, 123—127, 131, 133, 137—143, 145, 151, 152, 155, 156, 159, 169, 171—173, 175, 178, 184, 188, 194, 196, 198, 200, 264—270, 273, 274, 276 bis 281, 332—337, 342 bis 344, 346—349, 353, 364—367, 369, 372, 373, 375, 377, 386, 389, 399 f.
Lucka (Stadt) 126.
— Emil 389.
Lucretia 122.
Lüge 149, 156, 157, 175, 188, 372, 391.
Luise = C. Rehberg 194.
Luther 366.

Maimon 313.
Mainz 269.
Mannigfaltigkeit 196, 197, 201, 238, 292, 303, 351, 353, 354, 369.
Männlichkeit 158, 170, 186, 275, 280, 380.
Marmontel 57.
Marx, Fr. 47.
Mathematik 195, 206, 225, 250, 304, 306, 313, 368.
mathematisch 316.
Medicus 298, 300.
Meier, G. F. 16.
Meiners 17.
Melancholiker 140, 148, 150, 153.
Melanchthon 189.
Memnon, Bildsäule des 233.
Mendelssohn, Moses 1, 46, 52, 54, 56, 57, 59, 64, 79, 88, 91, 92, 107, 160, 161, 184, 196, 245, 335, 378.
Mendelssohn, „Betrachtungen über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften" 56, 160.
— „Rhapsodie" 59.
Mengs, R. 33, 70, 86, 91.
Menschheit 275, 288, 291 bis 293, 295, 306, 310, 333, 342, 347, 356, 358, 370.
Merian 84.
Meyer, Ed. 38.
— R. M. 333.
Michaelis 292.
Michelangelo 67, 86, 113.
Mikrokosmos 302, 350.
Minor, J. 78, 115, 149, 293.
Mitteilungsmethode 244.
Mnesarch 40.
Möser, Justus 85.
Montesquieu 203.
moralisch 322.
Moral, absolute und negative 324 f.
— praktische 324.
Moralisten, englische 219.
Moralphilosophie 211.
Moritz, Karl Philipp 18, 29, 39, 80—82, 85, 87, 88, 91—93, 96—103, 105 bis 108, 164, 189, 237, 260, 356, 358, 378—380, 382.
— „Anthousa" 75, 81, 388.
— „Anton Reiser" 29, 82, 87, 88, 145, 159, 160, 161, 174, 182, 189, 362.
— „Denkwürdigkeiten" 118.
— „Erfahrungsseelenkunde" 156.
— „Götterlehre" 38, 39, 40, 41, 80, 388.
— „Hartknopf" 96.
— „6 Lieder auf den großen König" 82.
Moritz, „Philosophie des Lebens" 30, 138.
— Porträt von ihm 82.
— „Prosodie" 81.
— „Reisen eines Deutschen in Italien von 1786—88" 81, 96.
— „Salomon Maimon" 81.
— „Tagebuch eines Geistersehers" 89.
— „Über die bildende Nachahmung des Schönen" 35, 37, 83, 379.
— „Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften" 88.
— Zeitschrift „Italien und Deutschland" 81.
Moser 240.
Moskau 190.
Motte, La 57.
Müller, H. F. 47—49, 77.
Münchhausen 190, 191.
Mulert 350.
Muncker, Fr. 73.
Musik 208, 238, 267, 268.
Mysterium 369.
Mystik 368.
Mystiker 305, 326.
mystisch 309, 314.
Mythologie 74, 229, 230, 344, 346, 371, 387.
—, allegorische 231.
—, antike 18.
mythologisch 38, 72, 376.
Mythus 232.

Nachahmung 90, 91, 234.
naiv 259, 260, 261, 328, 359, 360.
Naive, das idealische 359.
Natur 170—172, 371, 389.
Naturalismus 209.

Natureinheit 218, 235, 252, 371.
Negative, das 320, 321, 325, 331.
Nepotismus 13, 14.
Neuplatonismus 382.
Netscher 69.
Newton 209, 213, 225.
Nicolai 191.
Nicomachus 67.
Niethammer 291, 294, 301, 302, 319.
Nietzsche, Fr. 137.
Niobe 70, 86.
Noack 231.
Novalis 78, 115, 125, 127, 142, 151, 167, 191, 195, 196, 202, 215, 231, 250, 279, 309, 331, 336, 343, 344, 362, 365, 373, 377, 379.
Novelle 367.

Objekt 321.
Objektive, das — Objektivität 88, 102, 103, 105, 260, 261, 263, 289, 297, 298, 313, 315, 351, 352, 363, 378, 383, 391.
Objektivierungswut 252, 347, 352, 378, 380.
Oeser, Fr. 65, 76, 86, 128.
Olymp 346.
Ophelia 161.
Optativ 289.
Ordnung 218, 248, 251, 324.
Ordnungsprinzip 209, 235.
Organ 204, 212, 215, 220, 230, 284, 293, 297.
—, moralisches 205, 206, 208, 209, 218, 223, 227, 239.
Organisation 209, 216, 231, 235, 252, 253, 355, 358, 371, 379.
—, liberale 356, 357.
organisch 209, 236, 309, 324, 351, 360, 366, 367.
Originalität 90.
Ostade 113.

Palmenorden 6.
Pape 139, 161, 187, 195, 250.
Paradoxie, paradox, Paradoxon 304, 324, 353.
Paris 300.
Parodie 357, 389.
parodistisch 374.
Pathos 50.
pathetisch 48.
Patroklus 214.
Peripherie, peripherisch 321, 322, 329, 330, 342, 346, 358, 359, 365, 377.
Pestalozzi 176.
Peter, Hermann 6.
Petersburg 186.
Petrarca 231.
Phantasie 42, 43, 134, 356, 367—372.
Phantastisches 241, 373.
Pharsalus 234.
Philosophie, kritische 298.
—, systematische 330.
Physik 309.
Piert, B. 227, 232, 234, 237, 239, 243, 303, 356, 359, 360.
Pillnitz 281, 298.
Pindar 51, 376.
Pirithous 214.
Plänemachen 131.
Plato 50, 67, 69, 77, 78, 107, 115, 202, 210, 211, 213, 228, 237, 244, 250, 263, 275, 289, 319, 326, 345, 362, 379.
Pockels, C. F. 118.
Poesie 257, 264, 349, 353, 361, 388.
Poesie, didaktische 98.
—, idealische 98.
—, interessante 262.
—, moralische 221.
—, philosophische 101.
—, romantische 238, 363, 364, 371, 375, 376, 381.
—, schöne 262.
—, sokratische 99.
— der Poesie 376, 377.
Polemik — polemisch 259, 285, 289, 305, 306, 310, 321, 325, 328, 330, 331, 361, 382.
Politik 272, 296.
politisch 273, 299.
Pollux 214.
Pommersfelden 68.
Pompeius 234.
Porträtierwut 15.
Positive, das 320, 322.
Postulate 256, 307, 311, 314, 323, 325.
Poussin 67.
praktisch 322, 324.
Preußische Kunstschule in Rom 87.
Priapus 40.
Prinzipien, pädagogische 4.
Prisma 249.
progressiv 347, 381, 384.
Prometheus 37, 38, 40, 72, 112, 220, 378.
Prometheussymbol 38, 91.
Protestantismus 328.
Proteus 104, 343.
Pygmalion 346.
Pythia 51.

Querelle des modernes et anciens 4, 55, 67.

Rabener 5, 6, 13, 15.
Ramler, C. W. 16, 17.

Raphael 33, 67—70, 81, 86, 113, 390.
—, sixtinische Madonna 69, 70.
Rationalismus — rationalistisch 229, 250, 366, 383.
Reale, das — real 262, 319 bis 322, 329, 330, 364, 375, 376.
Realismus 110, 230, 242, 323.
Realist 319, 331.
Realität 261, 263, 289, 319, 321, 325, 328.
Reflexion 306, 364.
Rehberg, Familie 83, 188, 192.
—, August Wilhelm 84, 85, 86, 87, 195, 296.
— — „Cato" 84.
— — „Über Wesen und Einschränkung der Kräfte" 84.
— — „Über die deutsche Literatur" 85.
— — „Verhältnis der Metaphysik zur Religion" 84.
— — „Philosophische Gespräche über das Vergnügen" 84.
— Caroline 84, 85, 116, 118, 123, 191—194, 200, 283, 385, 386.
— Friedrich Chr. 82, 83, 86.
— — „Belisar" 87.
— — „Bacchus" 87.
— — „Oedipus und Antigone" 87.
— — „Kains Brudermord" 87.
— — „Amor" 87.
— Joh. Fr. 83.
— Sophie Charlotte 83.
Rehburg 169.
Reichardt 211, 259, 284.
Reinhold 319, 326.
Reinwald 245, 246, 249.
Reizbarkeit 234, 235.
Religion 206, 232, 294, 325, 327, 331, 346, 366, 377, 391.
Rentsch 53, 54, 55.
republikanisch 289, 356.
Resignation 154, 157.
Revolution, französische 86, 273, 296, 299.
revolutionär 319.
Rhapsodie — rhapsodisch 226, 230, 264, 268, 269, 305.
Riedel 17.
Riemer 38, 232.
Rom 82, 190.
Roman 126, 241, 242, 267, 269, 337, 364, 366, 375.
Romantisches 239, 262, 353, 364, 381.
Rosenkranz 60.
Rotermund 187, 189.
Rouge, Fr. 21, 22, 26, 43 bis 45, 114, 120, 122, 125, 126, 135, 140, 141, 170, 174, 194—196, 264, 265, 271, 273, 279, 343, 345, 349.
Rousseau 49, 63, 115, 125, 177, 207, 209, 296, 297, 317.
Rubens 71.
Rückert 39.
Runge, Phil. Otto 370.

Sanskrit 228, 238, 362.
Sappho 275.
Satanisken 41.
Satire 37, 120, 373—376.
Saturn 230.
Saturnalien 369.
Satyr 41.
Schauen, intuitives 358.
Schelling 152, 231, 295, 303—305, 312, 317, 319, 322, 329, 348, 350, 355, 387, 390f.
— „Bruno" 231.
— „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 304.
— „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 304.
— „Kritizismus und Dogmatismus" 303.
— „Von der Weltseele" 304.
Schenau 86.
Schenker, M. 16.
Schier, A. 388f., 391f.
Schiller 1, 9, 12, 14, 24, 32, 40, 57, 65, 78, 81, 91, 111, 114, 148, 167, 175, 185, 202, 211, 227, 232, 234, 237, 244—247, 250 bis 263, 272, 293, 295 bis 298, 307, 308, 312 bis 314, 317, 320, 323, 325, 327, 328, 345, 352, 353, 355, 376, 379, 380—382.
— „An die Freude" 247, 345.
— „Anmut und Würde" 232, 253, 254, 258, 359, 380, 382.
— „Ästhetische Briefe" 40, 99.
— Bürgerrezension 110, 245.
— „Don Carlos" 111, 140, 252.
— „Über das Erhabene" 65. 258.
— „Freigeisterei der Leidenschaft" 114, 254.
— „Über Goethes Meister" 163.
— „Über den Grund des Vergnügens an tragischen

Gegenständen" 234, 243, 250.
Schiller, „Ideal und Leben" 40, 376.
— „Die Ideale" 254.
— „Kabale und Liebe" 31.
— „Über naive und sentimentalische Dichtung" 65, 259.
— „Phantasie an Laura" 245.
— „Philosophische Briefe" 136, 247, 249, 254, 255, 380.
— „Resignation" 254.
— Stanzenübersetzung aus dem Vergil 250.
— „Über die tragische Kunst" 251, 252.
— „Die Tugend in ihren Folgen betrachtet" 245.
— „Die Würde der Frauen" 275.
— „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" 245.
Schinkel 38.
Schlegel, August Wilhelm 1, 3, 5, 13, 14, 18, 47, 76, 83, 93, 110, 126, 180, 181, 183, 196, 211, 253, 265, 268, 365, 373, 376, 387, 388, 390.
— — Athen.-Fragment Nr. 310, S. 76
— — Berliner Vorlesungen 91.
— — „Die Priesterin der Trümmer" 73.
— — Jenaer Vorlesungen 91.
— — Sonett, „Das Lieblichste" 83.
— —„Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst" 47.
Schlegel, Carl 183.
—, Caroline 20, 27, 39, 45, 46, 78, 87, 95, 110, 114, 115, 122, 126, 127, 142, 144, 146, 150–152, 167, 185, 189, 201, 264, 267 bis 278, 280, 281, 283, 285, 286, 293, 332, 336, 343, 344, 364, 373, 374, 380, 383, 387—392.
—, Dorothea, s. Dorothea.
—, Friedrich, **Schriften.**
— — „Die Abendröte" 346.
— — „Alarcos" 88.
— — „Nachricht von den poetischen Werken des Johannes Boccaccio" 73.
— — „Cäsar und Alexander" 272.
— — „Der deutsche Orpheus" 63.
— — „Über die Diotima" 131.
— — Epochen der Dichtkunst 231.
— — „Georg Forster" 78, 79, 81.
— — Athen.-Fragmente Nr. 5, S. 153. Nr. 10, S. 326. Nr. 15, S. 158, Nr. 29, S. 367. Nr. 37, S. 367. Nr. 61, S. 312. Nr. 104, S. 317. Nr. 111, S 374. Nr. 116, S. 363. Nr. 120, S. 369. Nr. 125, S. 373. Nr. 137, S. 296, 317. Nr. 142, S. 211. Nr. 149, S. 352. Nr. 212, S. 26. Nr. 216, S. 299. Nr. 220, S. 308, 366. Nr. 238, S. 320, 375. Nr. 248, S. 351. Nr. 253, S. 357. Nr. 256, S. 242. Nr. 298, S. 326. Nr. 304, S. 305. Nr. 322, S. 318. Nr. 342, S. 141. Nr. 346, S. 330. Nr. 347, S. 376. Nr. 359, S. 144. Nr. 366, S. 130, 358, 367. Nr. 375, S. 28. Nr. 383, S. 367. Nr. 387, S. 313. Nr. 394, S. 368. Nr. 418, S. 362. Nr. 421, S. 374. Nr. 441, S. 356.
Schlegel, Fr., Lyzeum-Fragmente Nr. 9, S. 367. Nr. 11, S. 353. Nr. 17, S. 368. Nr. 22, S. 368. Nr. 34, S. 130, 367. Nr. 36, S. 357. Nr. 37, S. 356. Nr. 42, S. 361. Nr. 51, S. 359, 368. Nr. 55, S. 353, 359. Nr. 59, S. 368. Nr. 67, S. 368. Nr. 69, S. 358. Nr. 84, S. 352. Nr. 90, S. 367. Nr. 109, S. 368. Nr. 112, S. 243. Nr. 126, S. 367.
— — Ideen Nr. 16, S. 332. Nr. 26, S. 368. Nr. 39, S. 326. Nr. 43, S. 358. Nr. 45, S. 358. Nr. 83, S. 292. Nr. 92, S. 309. Nr. 103, S. 171. Nr. 109, S. 367.
— — Fragmente „Jacobi" 293, 327.
— — Fragmente bei Windischmann 304, 327.
— — „Über Goethe" 259.
— — „Griechen und Römer" 18, 75.
— — „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern" 205, 214, 235.
— — „Von den Schulen der griechischen Poesie" 43, 68.

Schlegel, Fr., „Über das Studium der griechischen Poesie 24, 32, 91, 93, 97, 103, 107, 108, 131, 142, 164, 615, 172, 212, 237, 240, 243, 250, 252, 259—261, 296, 298, 302, 360, 376, 380.
— — „Sprache und Weisheit der Inder" 18.
— — „Über Lessing" 34, 60, 216. 254, 296.
— — „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus" 36.
— — „Rede über die Mythologie" 355.
— — „Brief über die Philosophie" 179, 210, 242, 296, 318, 328, 332, 342, 343.
— — „Gespräch über die Poesie" 229, 238, 244, 248, 262, 264, 309.
— — „Versuch über den Begriff des Republikanismus" 26. 299.
— — „Brief über den Roman" 21, 212, 238, 241, 359, 370, 373.
— — „Romanze vom Licht" 346.
— — „Über die Grenzen des Schönen" 234, 271, 282, 283.
— — Studiumaufsatz: „Über das Studium der griechischen Poesie".
—, —, „Über die Unverständlichkeit" 129, 299, 317, 361.
— — **Pläne.**
— — Novellen nach dem Cervantes 73.
— — Geschichte der griechischen Poesie 31.
Schlegel, Fr., Aufsatz über Sophokles 131.
— — politische Revolution der Griechen und Römer 131.
— — Über alte Politik 131.
— — Plan eines Winckelmannaufsatzes 75.
— — **Rezensionen.**
— — „Über Goethes Meister" 163, 165, 363.
— — Jacobis „Woldemar" 210, 285, 291, 293, 294, 307, 323, 327, 328, 384.
— — Kritik des „philosophischen Journals" 294, 300, 303, 305, 312, 316.
— — Rezension der „Horen von 1796" 163, 254.
— — Rezension des Schillerschen „Musenalmanachs auf das Jahr 1796" 9, 249, 254, 258.
— — Kritik von Schillers „Würde der Frauen" 276.
—, Johann Adolf 2, 4 bis 8, 10, 12—14, 16, 18, 55, 56, 82, 84, 89, 100, 136, 148, 149, 169, 176—180, 188—191, 379.
— — Abhandlungen zum „Batteux" 55.
— — „Freundschaft" 10, 83.
—, Joh. August 17, 169.
—, Johann Elias 1—3, 5, 7, 13, 46, 47, 53, 55, 147, 160, 183, 187, 193, 234, 378.
— — „Orest und Pylades" 54.
— — „Trojanerinnen" 8, 54.
— — „Von der Würde und Majestät des Ausdrucks im Trauerspiele" 47, 53.
Schlegel, Johann Elias, Vorrede zu den „Theatralischen Werken" 53.
—, Johann Heinrich 2, 4, 13, 160.
—, Moritz 169, 183, 184.
—, Mutter 87, 181, 184, 185.
Schleiermacher 21, 34, 79, 80, 120, 136, 140, 141, 144, 201, 212, 232, 328, 335, 350, 353, 355, 366, 386, 387, 391.
— Athen.-Fragment Nr. 364, S. 342.
— „Vertraute Briefe über die Lucinde" 342.
— „Monologen" 342.
— System der Sittenlehre 342.
Schlemm 186.
Schlichtegroll 2, 4, 8, 15, 181.
Schlosser, J. G. 46, 49, 63, 158.
Schmidt, Arnold 13, 113.
—, E. 250, 388—392.
—, Heinrich 14.
—, Julian 122.
—, Nikolaus 188.
Schöne, das 62, 67, 89, 92, 95—98, 102, 106, 116, 211, 232—238, 248, 251, 254, 260—262, 275, 291, 296, 308, 336, 375.
Schönheit 100, 231, 258, 390.
—, logische 360.
Scholastik 99.
Schubert 60.
Schulpforta 3, 5, 6, 11, 15, 16, 55.
Schwabe 7.
Schweinitz 145.
Schweiz 84.

Schweizer, die (Bodmer und Breitinger) 1.
Seinsarten 228, 235, 241, 296, 321.
Selbst 292, 301.
Selbstanalyse 164.
Selbständigkeit — selbständig 235, 270, 273, 275, 283, 286, 291.
Selbsterkenntnis 356.
Selbstheit 136, 216, 222, 246, 248.
Selbstironie (und Ironie) 373.
Selbstmord 156, 158, 159, 201.
Selbstparodie 362.
Selbsttätigkeit 236, 240, 257, 282.
Seneca, „Trojanerinnen" 54.
Sensation 220.
sensus communis 227.
Sentimentale, das 238, 249, 259, 260, 261, 262, 320, 328, 354, 359, 380.
Sentimentalist 328.
Shaftesbury 38, 63, 91, 92, 112, 115, 118, 130, 132, 135, 136, 138, 203, 212, 226, 227, 368, 379, 382.
Shakespeare 32, 70, 104, 113, 129, 160, 161, 217, 241, 261, 357, 362, 371, 376, 377, 392.
— „Hamlet" 101, 104, 160 bis 163, 165, 166, 211, 217, 218, 220, 260, 296, 324, 379.
— Ophelia 217.
— „Julius Cäsar" 160.
— „Lear" 160.
— „Macbeth" 160.
Silesius, Angelus 36.
Sinn 227, 228, 268, 305, 315, 346, 369.
Sinn, moralischer 221.
—, negativer 358.
Skizze 240.
Smith, Adam 245.
Sokrates 59, 69, 112, 213, 220, 222, 225, 264, 311, 335.
sokratisch 308, 317, 361.
Sonett 349.
Sophokles 51, 77, 235, 236.
— „Aias" 50.
— „Elektra" 8.
— „Nekyia" 50.
— „Philoctetes" 68.
Spekulation 319, 321, 328.
spekulativ 309, 313, 315, 342.
Spiegel — Seelenspiegel 145, 160, 260, 285, 347, 358, 363, 364, 370, 379, 383.
Spiegel menschlicher Behaltnis 371.
Spiel 320.
Spielgemälde, witzige 370, 372, 373.
Spindler 96.
Spinoza 202, 203, 230, 237, 241, 247, 297, 300, 312, 313, 322, 330.
Spitteler 195.
Spoerken, von 83
Sprache (s. auch Ursprache) 210, 228, 297, 317, 350.
—, Ursprung der 297.
Sprungfeder, gespannte, siehe Feder 210.
Stäudlin, Gotthold, Friedrich 7.
Stanzen 348.
Steffens 294, 365, 366, 387, 389, 392.
Stein, Frhr. vom 26, 84.
—, Lorenz von 176.
Steppuhn 165.
Sterne, L. 242.
Stil — stilistisch 48, 63, 77, 129, 142, 177, 198, 227, 273, 361, 367.
Stöcker, Helene 38, 66, 67, 71, 78, 80, 81, 107, 231.
Stoiker 275.
Stransky, Frau von 42.
Strich, Fritz 336, 345, 346, 377.
Strodtmann 83, 111.
Sturm und Drang 1, 136, 161, 221, 356, 358.
Sturz, H. 83, 191.
subjektiv 260, 289, 352, 383.
Sulla 153.
Suphan 250.
Sulzer 17, 38, 84, 91, 112, 191, 211, 245.
Swift 113.
Symbole 256, 344, 355.
symbolisch 248, 354.
Sympathie 227, 245, 252, 359.
Symphilosophieren 231, 244, 373.
Sympoesie 373.
Synthese — synthesierend — synthetisch 306, 308, 309, 311, 319, 322.
Synthesis, antithetische 330, 358, 370, 377, 381, 382, 392.
System 225, 213, 226, 227, 230, 232, 273, 275, 287, 298, 300, 303, 306, 307, 310, 311, 314, 316, 318, 319, 321—323, 347, 363, 376, 381.
systematisch 275, 313, 330, 347, 357, 360, 367.

Tat 179, 222, 283, 294, 378.
Tatkraft 92—95, 284, 379.
tätig 206, 248, 265, 286, 287.

Tätigkeit 166, 178, 218, 219, 221, 248, 251, 252, 257, 271, 289, 294, 297, 303, 304, 378, 383.
Tätigkeitsdrang 234, 378.
Terminologie 42, 211, 376.
Teſoro 70.
Theater, das altengliſche 371.
Theſeus 214.
Tieck, Friedrich 387.
— Ludwig 80, 279, 336, 362, 366, 370, 371, 373, 374, 387, 392.
— — „altengl. Theater" 371.
— — „Blaubart" 370.
— — „Das Jüngſte Gericht" 370.
— — „Die Schildbürger" 370.
— — „Briefe über Shakeſpeare" 370.
— — „Sternbalds Wanderungen" 375.
— — Tonelli 370.
— — „William Lovell" 135, 362.
Tizian 70.
Torre 196.
Totalität 94, 100, 138, 267, 303, 321, 323, 324, 354.
—, polemiſche 306, 382.
[illegible] 157, 178, 210, 270, [illegible] 392.
[illegible] 321, 323, [illegible] 355.
[illegible]ntal 319—321, [illegible] 361.
Tranſzendenta[illegible]ſoph 313.
Tranſzendentalpoeſie 320, 375, 376, 391.
Treue 334, 342, 390, 391.
Trinität 328, 329.
Tugend 57—62, 99, 152, 153, 155, 175, 180, 217, 221, 222, 247, 274, 286, 290, 294, 325, 344, 348, 361, 368, 388.

Ullrich, Carl 385.
Unbedingte, das 337, 353, 361, 369.
Unendliche, das 78, 134, 138, 140, 145, 150, 158, 163, 239, 247, 256, 262, 272, 282, 285, 287, 289, 291, 321, 329, 335, 366, 370, 373, 389.
Unendlichkeit 219, 346, 355, 367.
Unerbittlichkeit 153.
Unger, Helene 334, 337, 391.
—, Rudolf 75, 362, 366.
Univerſalität 303, 305, 356.
Univerſalliebe 239.
Univerſalpoeſie, progreſſive 363, 364, 365, 381.
Univerſum 92—94, 96, 100, 105, 106, 195, 196, 198, 200, 204, 209, 210, 213, 218, 221, 223, 235, 240, 247, 250, 303, 307, 322, 332, 355, 370, 379.
unorganiſch 354, 355.
Unterhaltungsromane, engliſche 355.
Urſprache 208, 228, 238.
Uz 13.

Wahlen 49, 50.
Valmont 135.
Van der Werft 69.
Varnhagen von Enſe 386.
Vaſari 70.
Veit, Philipp 280, 385.
—, David 336.
—, Jonas 388.
Venus Urania 220.
Vernunft 101, 204, 211, 219, 220, 221, 223, 232, 235, 247, 251, 252, 255, 256, 267, 273, 284, 285, 289, 302, 319—321, 349, 379.
Vernunft, praktiſche 325.
Vernunfteinheit 218.
Verſtand 42, 43, 162, 210, 218, 219, 224, 254, 255, 284, 346, 349, 367, 372, 378, 379, 381, 388.
Vielheit 222, 237, 303, 383.
Virgil 61.
Virtuoſe 28, 133, 211.
Viſcher, Fr. Th. 163.
Vitzthum von Eckſtädt 6.
Volksſchauſpiele 370.
Voltaire 209, 317, 320, 366.

Wackenroder 66, 68, 80.
— „Herzensergießungen eines kunſtliebenden Kloſterbruders" 66.
Wagner (Goethes Fauſt) 38.
Wahre, das 98.
Wahrheitsliebe 149.
Waitz, G. 40, 87, 268.
Walzel, O. F. 5, 24, 32, 38, 86, 91, 108, 194, 195, 201, 250, 327, 330, 336, 342, 349, 350, 356, 361, 366, 377, 388f., 391.
Wehrung, G. 350.
Weiblichkeit 275.
Weimar 387.
Weinhold 83.
Weiß, Superintendent 2.
Weiße, Chr. F. 9, 176.
Wenzel, Carl Guſtav 385.
Werlhof 189.
Wezel 60, 161.
Wichmann 188, 190.
Wieland 191, 389.
Wien 276.
Wilhelmine, die kleine (in der Lucinde) 128, 175, 279.
Wille, freier 257.

Willkür 171, 370.
Winckelmann, J. J. 11, 18, 26, 35, 55, 65—75, 77, 80, 81, 86, 90, 91, 140, 206, 229, 230, 239, 240, 317, 351, 378, 379, 382.
— „Essays für die Deutschen" 70.
— „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" 65, 70.
— „Geschichte der griechischen Kunst" 75.
— „Versuch einer Allegorie" 73.
Witkowski, G. 232, 247.
Witz 80, 120, 225, 241, 267, 268, 276, 313, 348, 363, 364, 366, 368, 369, 371, 373, 374.
—, realer 367.
witzig 314, 320, 364, 366, 367, 370, 382, 389, 392.
witzige Spielgemälde 370, 372, 373.
Wolff, Chr. 54, 310.
—, Eugen 24.
Wolkan, R. 68.
Wünsche, A. 91.

Xenophon 77, 213, 263.

York, Herzog Friedrich von 85.

Zachariae 12.
Zauberstab 369.
Zauberworte der Poesie 238, 354.
Zeichen 208.
Zeitalter, goldenes 231.
Zeitschriften und Almanache:
—, Nordischer Aufseher 72.
—, Bremer Beiträge 7.
—, Beiträge zur kritischen Historie 160.
—, Briefe, die neueste Literatur betreffend 54, 56, 82—87, 160, 310.
—, Deutschland, Reichardts 211, 259, 276, 285, 299.
—, Frankf. gel. Anzeigen 38.
—, Der Fremde 160.
—, Horen 65, 98, 107, 259, 260, 261.
—, Niethammers Philosophisches Journal 272, 291, 292.
—, Jenaer Allg. Lit.-Ztg. 1794, 3, S. 284.
—, Göttinger Magazin 85.
—, Teutscher Merkur 83, 136, 213.
—, Gött. Musenalmanach 73.
—, Deutsches Museum 83.
—, Thalia, neue 250.
Zentrum — zentral 309, 321 bis 323, 325, 330, 331, 336, 342, 346, 358—360, 365, 367, 369—371, 377.
Zentrumslehre 351, 381.
Zeuxis 67.
Zimmermann, G., 190, 191.
Zufall 256, 343, 344.
Zurlinden, L. 78.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

BINDING DEPT. JAN 14 1975

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3086
S54E6

Enders, Carl Friedrich
Friedrich Schlegel